EL REINO UNIDO Y AMÉRICA: INFLUENCIA RELIGIOSA

Bernard Aspinwall

COLECCIONES MAPFRE 1492

El conflicto y las controversias de la Reforma fortalecieron la idea de los británicos sobre América: tierra de abundancia, oportunidad y realización religiosa. Los protestantes vieron en el Nuevo Mundo un medio providencial de promocionar su verdadera fe, de frustrar a España y a la Contrarreforma imponiendo su idea de la Iglesia primitiva. Los católicos ingleses, por su parte, vieron en América una tierra donde, al menos en la comarca de Maryland, podrían disfrutar de un orden social más relajado y tolerante. Los cuáqueros y otros grupos religiosos siguieron el mismo camino. Con el tiempo, las ideas y técnicas norteamericanas y su religión democrática se impusieron en Gran Bretaña. Desde el siglo XVII hasta nuestra época ha habido una «internacional evangélica» a ambos lados del Atlántico, que se apoyaba recíprocamente. Bernard Aspinwall realiza un magnífico estudio sobre la influencia religiosa entre Gran Bretaña y Estados Unidos, sin olvidar aspectos históricos, sociales, políticos y económicos.

Bernard Aspinwall (Preston - Gran Bretaña, 1938). M. A. en Historia. Lecturer de la University of Glasgow. Obras: *Portable Utopia: Glasgow and the United States 1820-1920* (1984), *A Biographical and Bibliographical Guide to Scottish American Links* (1984), *Crossroads Approaches in Modern Studies: The U.S.A.* (1985).

Colección Europa y América

EL REINO UNIDO Y AMÉRICA: INFLUENCIA RELIGIOSA

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Traducción: Jesús Pardo de Santayana Díez
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Bernard Aspinwall
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-459-3
Depósito legal: M. 27401-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/s. Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

BERNARD ASPINWALL

EL REINO UNIDO Y AMÉRICA: INFLUENCIA RELIGIOSA

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

Introducción 9

Capítulo I. La creación de la comunidad de intereses 17

Capítulo II. Grandes expectativas: Los caminos milagrosos de la providencia 105

Capítulo III. Las iglesias y la paz 193

Capítulo IV. El demonio alcohol y las iglesias 205

Capítulo V. La esclavitud y las iglesias 233

Capítulo VI. La conciencia cívica y las iglesias 257

Capítulo VII. El catolicismo en el mundo atlántico protestante 283

Capítulo VIII. Los tiempos modernos 337

Bibliografía 377

Índice onomástico 465

Índice toponímico 481

INTRODUCCIÓN

Las relaciones religiosas entre Gran Bretaña y Norteamérica han sido considerables y variadas. Desde los primeros días, a continuación del descubrimiento de América, los británicos se imaginaron una tierra de abundancia, oportunidad y realización religiosa al otro lado del Atlántico. El conflicto y las controversias de la Reforma dieron más ímpetu a estas ideas. Los británicos pensaban que su nación tenía un destino cósmico en la historia futura de la cristiandad purificada, y se consideraban un pueblo especial, escogido por Dios. Cada grupo veía en América una tierra donde sus ideas religiosas, y sus aspiraciones económicas y sociales podrían verse colmadas: esto fue el preludio de un descubrimiento triunfal que, con el tiempo, tendría lugar también en Gran Bretaña. Los protestantes vieron en América un medio providencial de promocionar su verdadera fe, de frustrar a España y la Contrarreforma y de imponer a la realidad su idea de la Iglesia primitiva. Los católicos ingleses, por su parte, vieron en América una tierra donde, al menos en la comarca de Maryland, podrían disfrutar de un orden social más relajado y tolerante. Los cuáqueros, más adelante, vieron un refugio seguro para sus ideas religiosas. Otros grupos menores siguieron por el mismo camino.

Pero el vínculo era de ida y vuelta. Con el tiempo, las ideas, y técnicas norteamericanas y su religión democrática se impusieron en Gran Bretaña. El ejemplo del éxito norteamericano en la construcción de iglesias, en la creación de modelos sociales protestantes, en la predicación al pueblo al aire libre, y, más tarde, en la supresión de normas religiosas y su substitución por Iglesias voluntarias, animó a los británicos, que pensaban de la misma o parecida forma, induciéndolos a imitar este

ejemplo. Al mismo tiempo, sus enemigos se sirvieron de los datos que les daban sus oponentes norteamericanos para contrarrestar sus argumentos. A lo largo de casi todo el tiempo que media entre el siglo XVII y nuestra época ha habido una «internacional evangélica» a ambos lados del Atlántico que se apoyaba recíprocamente. Y más tarde, otros grupos religiosos: mormones, seguidores de la ciencia cristiana, adventistas del séptimo día y otros, iban a diseminar sus versiones del Evangelio en la Gran Bretaña deminonónica.

La religión no puede divorciarse completamente del desarrollo social, político y económico del mundo atlántico anglosajón. En términos positivos, se trataba de una forma de teología de la liberación, o sea, de liberar al individuo de fuerzas represivas tanto culturales como religiosas, raciales o sexuales, para que pudiese realizarse haciendo un papel cristiano. Ciertos aspectos del pensamiento religioso resultaron más atractivos y persuasivos que otros en determinadas circunstancias. Por ejemplo, en la lucha por la independencia norteamericana, los que disentían de las Iglesias oficiales tendían más a compartir a ambos lados del Atlántico ideas favorables a los principios liberales constitucionales. De la misma manera, los fanáticos anticatólicos tenían en común literatura, predicadores e ideas, tanto en el siglo XIX como después. También el fanatismo anticomunista encontró ecos entre grupos de ideas afines a ambos lados del Atlántico. Las ideas pacifistas florecieron entre los cuáqueros y otros grupos cristianos tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica desde el siglo XVII hasta el presente. Y lo mismo cabe decir de la cuestión de los derechos de la mujer y el sufragismo, y de las ideas proesclavistas y racistas. Los reformadores sociales cristianos se unieron fuertemente todo a lo largo del siglo XIX en sus campañas contra los males de la ciudad: las privaciones, la corrupción, la bebida, la prostitución y otros por el estilo. Ciertos grupos se sentían más afines a sus contrapartidas norteamericanas o británicas que a sus propios compatriotas. Todos ellos vivían en un mundo de ideas y actitudes comunes, y el mundo estaba a sus pies.

En un mundo dominado por su cultura, los pueblos de habla inglesa estaban justificados porque veían la mano de Dios en su expansión territorial, su éxito y su progreso. Ésta era su fuerza y su debilidad. Baste decir que el impacto fue irreversible en ese mundo atlántico. Con el tiempo las ideas elitistas de Gran Bretaña y Norteamérica cedieron el paso a ideas más democráticas tanto en la Iglesia como en el Estado.

Dios había sido democratizado en la experiencia transatlántica. La diversidad social y las tendencias económicas e intelectuales lo exigían. En términos de humanidad, fe verdadera, sentido común y armonía colectiva, era esencial imponer el pluralismo religioso voluntario. Para los cristianos norteamericanos sólo funcionaba la verdad. Los británicos observaban estos cambios con aprobación y, posiblemente, con más justificación intelectual. Fuera cual fuese la relación personal, religiosa o intelectual, el vínculo transatlántico ha demostrado ser inmensamente fértil y fructífero, tanto para los participantes como para el mundo en general.

Los motivos religiosos, científicos y económicos que se conjuntaron para fomentar el interés religioso británico en el mundo atlántico, comenzaron a fines del siglo XV y comienzos del XVI. La Reforma aceleró esto. La monarquía inglesa sólo había podido consolidarse de verdad bajo el Tudor Enrique VII, después de largas guerras civiles, en 1485; su sucesor, Enrique VIII, al ver que su mujer era estéril, que su dinastía necesitaba un heredero y que el papa se mostraba intransigente, se divorció de su esposa, Catalina de Aragón, volvió a casarse y asumió el título de cabeza de la Iglesia. El Acta de Supremacía (1534) no se hizo esperar. Sir Thomas More, su canciller, y el obispo John Fisher, fueron ejecutados por negarse a aceptar el cambio. Se rechazó el poder y la autoridad del papa. Se creó legalmente la Iglesia de Inglaterra. La disolución de los monasterios (1536), la introducción del «libro común de rezos» y la derrota de las rebeliones populares consolidaron firmemente el nuevo régimen con el apoyo de intereses creados en las antiguas tierras de la Iglesia. El nuevo orden sobrevivió bajo su sucesor, Eduardo VI, se endureció durante la feroz persecución de María Tudor, y acabó por aceptar el sistema eclesiástico establecido por Isabel I (1558-1603). Se persiguió a los católicos y se ejecutó a muchos sacerdotes. El temor a la católica España identificaba a los católicos ingleses con una fuerza extranjera, sanguinaria y perseguidora. Por erróneo que esto fuese, los católicos no tardaron en ser considerados como súbditos desleales y antipatriotas, idea ésta que se vio reforzada por muchas conspiraciones fallidas. Al mismo tiempo, la Reforma se afianzó en Escocia y la católica María Estuardo escapó a Inglaterra, se vio mezclada en una conspiración católica y murió en el cadalso. Aunque en las fases finales del reino de Isabel, ciertos protestantes extremistas, los puritanos, comenzaron a criticar a la Iglesia de Inglaterra, por considerarla insufi-

cientemente apartada de Roma, lo cierto es que Inglaterra era un país protestante. Escocia fue más allá y creó la Iglesia presbiteriana. En ambos países, el nacionalismo, el protestantismo y los intereses económicos se conjuntaron contra el catolicismo y contra España y su Imperio. Se había creado una forma de pensar.

La revolución social del siglo XVI y comienzos del XVII en Inglaterra consolidó los latifundios y produjo un excedente de población móvil, sin tierra propia. Las necesidades del Estado y los intereses económicos y de estabilidad social estimularon la colonización de Norteamérica: reforzaron la dinastía Tudor y las nuevas colonias religiosas, ofrecieron beneficios potenciales y diezmaron el país de elementos descontentos. Las colonias ofrecían refugio a diversos grupos religiosos, como los puritanos de Nueva Inglaterra, los católicos de Maryland, los cuáqueros de Pennsylvania. Georgia se fundó como bastión contra España y como refugio de gente desafortunada, idea que acabó haciéndose general en otras colonias a medida que se enviaba mano de obra forzada y presidiarios a Norteamérica. Durante la Revolución Francesa se refugiaron en Norteamérica extremistas políticos y religiosos británicos. En el siglo XIX gente aventurera, campesinos sin tierra y agricultores, artesanos ambiciosos e ideólogos utópicos encontraron también una vida mejor allí. La imagen general era de seguridad y refugio, protección y realización.

Los historiadores recientes tienden a ver el desarrollo colonial como algo diverso y variado. Las distintas colonias tenían distintos modelos. Nueva Inglaterra y los puritanos, aunque fuesen influyentes, no eran el único modelo. Incluso dentro de Nueva Inglaterra había diversidades y presiones que hasta hace poco no han sido reconocidas. Los colonos llevaban un gran bagaje cultural a Norteamérica, y lo refinaron a la luz de la experiencia americana para reexportarlo luego en muchos casos a Gran Bretaña. Ni Norteamérica ni Gran Bretaña fueron nunca totalmente puras: siempre hubo una gran influencia y evaluación recíproca entre ellas.

El interés político en Norteamérica fue creciendo a medida que España y Francia se consolidaban en Florida y Canadá. La amenaza católica era evidente a ojos de los viejos protestantes británicos. La amenaza del «papismo», con la contrapartida, bajo Carlos I y su arzobispo de Canterbury, Laud, de la imposición de una severa uniformidad anglicana, contribuyó a aumentar la inquietud política. El intento, durante la guerra civil inglesa, y también bajo el régimen de Cromwell

(1640-1660), de imponer un sistema teocrático, falló, y muchos que habían vuelto a Gran Bretaña con grandes esperanzas se sintieron decepcionados. Muchos que encontraban inaceptable el restablecimiento de la monarquía bajo Carlos II (1660), se fueron del país. El Acta de 1662 obligó a varios miles de sacerdotes a abandonar la Iglesia anglicana. Los disidentes sufrieron más todavía bajo Jacobo II, cuyas tendencias católicas, represión política y temores protestantes condujeron a la llamada Revolución Gloriosa y a su destronamiento.

La subida al trono de Guillermo III y Mary fue seguida por el Acta de Tolerancia (1691), que daba libertad a todos los disidentes, excepción hecha de unitarios y católicos. Más importante aún fue que se reconociese la supremacía del parlamento y el derecho del pueblo a exigir cuentas a su soberano. La religión y la política radical parecían formar parte del mismo punto de vista. Un protestantismo más relajado y rico tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica podía enfrentarse con la amenaza española y francesa. La derrota de las rebeliones jacobinas y la posibilidad de tener un monarca católico en 1715 y 1745, agudizó la vigilancia religiosa de los protestantes. Las sucesivas guerras coloniales del siglo XVIII culminaron en triunfos británicos: Canadá fue la gran recompensa, junto con muchas florecientes islas caribeñas. Para 1763 estaban ya eliminados los últimos vestigios del poder político católico.

Las guerras se habían ganado a alto precio, y fue preciso imponer gravámenes fiscales en Norteamérica. Los elementos religiosos disidentes transatlánticos se encontraron de nuevo enfrentados con una administración «papista» inconstitucional. La lucha adquirió matices políticos cuando la Iglesia oficial trató de enviar obispos a Norteamérica, extender la tolerancia a los canadienses católicos y oponerse autoritariamente a los derechos y privilegios tradicionales de los ingleses desde la Carta Magna hasta la Revolución Gloriosa. Norteamérica conquistó la independencia (1776-1783).

La disputa precipitó posiblemente un divorcio entre ambos países, pero la cultura, los sentimientos y las ideas religiosas comunes se mantuvieron fuertes. Un idioma común, un concepto liberal democrático común e ideas y vínculos religiosos comunes, todo ello reforzado por el comercio y visitas y contactos frecuentes, crearon una cultura transatlántica común. Se aceptaban los gustos británicos, tanto literarios como de otros tipos. Hoy en día, los historiadores norteamericanos hablan de la «Norteamérica victoriana», aunque los historiadores británicos no ha-

blen nunca de una Gran Bretaña jacksoniana o lincolniana. Sigue habiendo una sutil deferencia. Pero, en lo esencial, se trata de una cultura común.

Los intereses mercantiles y las clases trabajadoras se identificaban con la meritocracia abierta y democrática que parecía estar creciendo en Norteamérica dentro de un amplio marco protestante. Como dijeron dos clérigos británicos en 1836:

> Si se borrasen Gran Bretaña y Norteamérica del mapa del mundo, se destruirían todas las grandes instituciones que son prácticamente las únicas capaces de reformar al mundo; pero si se uniesen Gran Bretaña y Norteamérica en cooperación enérgica y resuelta para salvar al mundo, el mundo se salvaría.
> (Reed y Matheson, citados por Martin E. Marty, «Sects and Cults», en *Annals of the American Academy of Political Science,* 3.326 (1960), pp. 125-134, 127.)

Este aplomo, por no llamarlo arrogancia, garantizaron la hegemonía protestante anglosajona. Los católicos ingleses, al contrario que en el resto de Europa, eran minoría desde el siglo XVI. Su fe fue siempre más reservada y menos expresiva. La llegada de los irlandeses, con su diferente identidad étnica y su catolicismo más extrovertido frente al protestantismo evangélico, que era igual de violento, impuso un cambio en la situación. Pero la tendencia cultural protestante siguió intacta hasta la elección de John F. Kennedy como presidente de Estados Unidos, en 1960.

En cierto modo, sin embargo, los católicos norteamericanos no eran distintos de las demás sectas, porque en Estados Unidos nunca hubo una Iglesia nacional oficial, al menos legalmente, y hasta las Iglesias oficiales del estado habían desaparecido en 1833. Lo mismo cabe decir de Canadá, donde la posición privilegiada de la Iglesia anglicana había desaparecido hacia mediados del siglo XIX. Norteamérica era el continente de las Iglesias voluntarias, donde la gente era libre de pertenecer a la que quisiese, de ir a la iglesia o quedarse en casa. Esa gente, como dice Alexis de Tocqueville, tenía «la libertad de estar de acuerdo». Y también podían desarrollar sus ideas religiosas personales. Como es natural, en Norteamérica surgieron muchas sectas que fueron exportadas a Europa. La Iglesia voluntaria era un modelo para los británicos, con sus iglesias oficiales en Inglaterra, Escocia y Gales.

Los grupos religiosos no eran siempre dominantes. Y no siempre eran bien recibidos. La indiferencia, la falta de religión, la inmoralidad y los intereses económicos no las favorecían, como ocurre siempre. Como cuenta un misionero del valle canadiense del río Red:

> Se me indicó entonces que el interés que yo mostraba por la educación de los niños indígenas ya había suscitado los temores de algunos de los principales comerciantes y agentes, recelosos de mis verdaderas intenciones. Aunque algunos hablaban abiertamente conmigo sobre este tema, otros se mostraban recelosos ante la extensión de la cultura entre los indígenas, y la idea de dedicarlos a la agricultura donde fuese posible les parecía contraria a los intereses del comercio de pieles.
> (Reverendo John West, 24 de mayo de 1822, citado por Harold A. Innis, *The Fur Trade in Canada*, New Haven, 1930, p. 334).

La religión tenía que imponerse, como los norteamericanos mismos, por sus propios esfuerzos. Tenía que demostrar su valor, mostrar su utilidad, impartir valores personales y sociales a la comunidad. Su teología era, en esencia, la misma: si funciona, es que es verdad. La vida social y económica norteamericana obligó a la religión a reaccionar de formas nuevas. En Gran Bretaña, el impacto de un cambio social y económico más lento permitió a los grupos religiosos utilizar la experiencia norteamericana en beneficio propio. De la misma manera, los grupos religiosos británicos pudieron ofrecer a los norteamericanos la recia inspiración de la tradición. En épocas más recientes, ambas naciones han tenido que enfrentarse con el secularismo, el bienestar y la desintegración de viejos cauces de influencia religiosa. Todavía están buscando medios substitutivos.

Norteamérica y Gran Bretaña han compartido varias fases de un desarrollo religioso común: conformismo y comunicación; en el siglo XVII, el conformismo era la virtud esencial, tanto en Nueva Inglaterra como en Gran Bretaña.

Se impuso una legislación rigurosa y cierta medida de presión social. Después de la Revolución Gloriosa y del Acta de Tolerancia, la comunicación y la persuación cobraron más fuerza entre una población más culta. Whitefield y Wesley fueron reacciones transatlánticas quintaesenciales. Las revoluciones francesa y norteamericana constituyeron,

por su parte, declaraciones de independencia individual. El individuo había de ser convencido, persuadido de maneras nuevas y con métodos nuevos. En el siglo XIX, a medida que crecían las ciudades, comenzaron a hacer falta nuevas técnicas de comunicación para la evangelización de las masas. Proliferaron el renovacionismo, los folletos populares y los periódicos religiosos. Entraron en juego la identidad étnica y el nacionalismo. Pero la propaganda religiosa tenía que contar con el sentido común de la Ilustración; para fines del siglo XIX, la sociedad consumista ya estaba en marcha, y, con ella, la vida religiosa pasó a ser una más de las opciones de tiempo libre de que disponía la sociedad trasatlántica. En el siglo XX, el Atlántico se estrechó más todavía. El teléfono, la radio, la televisión y los reactores han acabado con la distancia. La etnicidad, la nacionalidad y la presión social a favor de la religión decayeron. En un mundo de igualdad de derechos e igualdad racial y sexual, las mejoras sociales, tanto en el propio país como en el extranjero, resultaban un campo de acción mucho más atractivo. Y la cultura común, aunque fuese seglar siguió, y sigue, adelante.

Capítulo I

LOS COMIENZOS: LA CREACIÓN DE LA COMUNIDAD DE INTERESES

El descubrimiento de América, en 1492, la expansión de España y la Reforma en Inglaterra, Gales y Escocia se sucedieron rápidamente. El impacto de los descubrimientos, de los cambios sociales y religiosos que tuvieron lugar en el mundo intelectual británico, fue tremendo. Thomas More situó su *Utopía* junto a la costa sudamericana, y su cuñado participó en una empresa norteamericana. En seguida se manifestaron sueños de riqueza, tanto material como espiritual. Las travesías atlánticas de los Cabot, en 1497, fomentaron el interés. En 1527, John Rut se afincó en Labrador, Terranova, entre la costa de Norteamérica y las Indias Occidentales. Pero no se produjeron colonizaciones permanentes, ni se fundaron centros comerciales, aunque llegaban a Terranova expediciones anuales de pesca (D. B. Quinn, *England and the Discovery,* pp. 130-191. Véase también su *Set Fair for Roanoke: Voyages and Colonies, 1584-1606,* Chapel Hill, 1985).

Durante el reinado de Isabel I tuvieron lugar esfuerzos más serios, aunque sin éxito, de colonización en la segunda mitad del siglo XVI. Ese interés se agudizó a medida que crecía el conflicto religioso y comercial con España: el pescado, las pieles y la recta vida protestante separaban a Inglaterra del oro y el catolicismo. La colonización fue una reacción del nacionalismo inglés acosado. En cierta medida, la experiencia inglesa de conquista y colonización en Irlanda estimuló ideas semejantes con vistas a Norteamérica (véase, N. P. Canny, *The Westward Enterprise,* Liverpool, 1979). Presiones demográficas, el deseo de tierra y la oportunidad de aliviar la situación de los pobres induciéndolos a emigrar a las nuevas tierras estimularon más aún la colonización. Norteamérica ofrecía oportunidades que en Gran Bretaña no existían. La benévola mano

de Dios bendecía las empresas coloniales y misioneras de Inglaterra en Norteamérica: esta idea la compartían anglicanos, puritanos y católicos por igual (Louis B. Wright, *Religion and Empire: The Alliance between Piety and Commerce in English Expansion, 1558-1624,* Chapel Hill, 1943, y también su *The Dream of Prosperity in Colonial America* Nueva York, 1965). Los tres viajes de Frobisher, 1576-1578, y los esfuerzos ulteriores de sir Humphrey Gilbert, 1578-1583, fueron prueba de un interés más fuerte. Inspirado por los relatos de los Hakluyt, el interés británico siguió creciendo. La guerra con la católica España dio más vigencia a la empresa protestante británica. Es importante recordar que el libro *Las Principales Navegaciones, Travesías y Descubrimientos de la Nación Inglesa (The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation*, 1589), apareció el año después de la Armada Invencible (E. Morison, *Builders of the Bay Colony,* Boston, 1930, p. 3). Richard Hakluyt promocionó Terranova asegurando que los inmigrantes se convertirían en hijos de Abraham y su pueblo, a los que Dios había ordenado «abandonar a sus parientes e ir a la tierra que Él les mostraría» (citado por David S. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to the Revolution*, Cambridge, Massachussetts, 1985, p. 13).

La decepcionante colonización de Roanoke, 1584-1590, con sus diminutas bandas de colonos, aportó nuevos conocimientos y experiencia práctica. Ulteriores empresas fallidas en Maine y en el Caribe fueron compensadas por una pequeña colonia permanente en Virginia, Jamestown, en 1607: los clérigos que la apoyaban creían que dudar de su éxito era dudar de la providencia divina. Con tal apoyo, era imposible fracasar (D. W. Meinig, *The Shaping,* pp. 36-40, y H. G. Herklots, *The Church of England and the American Episcopal Church*, Nueva York, 1966, p. 12, citando a Alexander Whitaker, *Good News from Virginia*, 1613. Karen O. Kupperman, *Roanoke, The Abandoned Colony*, Totowa, Nueva Jersey, 1984).

Por desgracia, demasiados de estos primeros aventureros ingleses y galeses eran humanistas renacentistas, inspirados, pero muy poco prácticos. Ya en 1617, el anglicano William Vaugham, de Llangyndeyrn, más inspirado por su propia, soñadora erudición que por cálculos exactos y cuidadosos, afincó a sus propias expensas una primera tanda de emigrantes galeses en Terranova, pero para los años treinta de ese siglo la empresa había fracasado, terminando en desastre (A. H. Dodd, *Studies in Stuart Wales*, Cardiff, 1952, pp. 33-35). Aunque apoyase estas aven-

turas, el gobierno inglés prefería que fuesen particulares; la corona inglesa aplaudía los éxitos, que le daban riqueza, promocionaban los intereses ingleses y causaban problemas a España, pero prefería guardarse las espaldas y cuidar de su objetivo más urgente, que era defenderse de España y de las amenazas católicas en su propio territorio. Para ella, lo principal era sobrevivir.

Se fueron elaborando métodos más prácticos de promocionar la emigración. Aparecieron hombres con más sentido práctico. En 1609, la *Virginia Company* se reorganizó y renovó su colonia. Pero, aun así, para 1625 sólo habían sobrevivido mil doscientos de un total de seis mil colonos enviados por la compañía a Norteamérica. Sin embargo, estaba empezando a surgir una nueva mentalidad. Los ingredientes del éxito colonial eran ahora los comerciantes más que la gente de clase alta: el tabaco empezaba a ser más importante que el oro. El capitán John Smith, un gran aventurero que se había hecho a sí mismo, promocionó Nueva Inglaterra como la colonia ideal en una serie de libros publicados entre 1616 y 1627. Su *Historia general de Virginia, Nueva Inglaterra y las islas de Summer (General History of Virginia, New England and the Summer Isles*, 1624) tuvo doce ediciones en ocho años. Muchos otros libros daban una imagen positiva y atractiva de la colonización. El libro *Nueva Inglaterra, o breve narración (New England, or a Briefe Narration*, Londres, 1625), de William Morrell, recalcaba las oportunidades y el alivio que supondría para los pobres de Inglaterra afincarse en esas tierras, como también, aunque en último lugar, la necesidad de llevar el cristianismo a comarcas paganas y desiertas (D. Cressy, *Coming Over. Migration and Communication Between England and New England in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1987, pp. 9, 40).

El galés William Vaugham había enviado colonos a Terranova en 1616. Durante los tres años que pasó allí escribió un extraño libro titulado: *The Golden Fleece, Divided into Three Parts, under Which Are Discovered the Errors of Religion, The Vices and Decays of the Kingdom, and, Lastly, the to Get Wealth and to Restore Trading so Mach Complained Of...* (1626). En la tercera parte escribe lo siguiente:

> Pude ver que Dios ha reservado Terranova para nosotros los británicos, convirtiéndonosla en la tierra siguiente a Irlanda, situada a sólo nueve o diez días de navegación de ésta... Y yo, ciertamente, pienso que Su Divina Providencia ha dado un misterio a esta isla para no-

> sotros los británicos, pues viven en ella isleños para hacernos pensar. Pues de la misma manera que Cristo, nuestro Salvador, hizo a los pescadores pescadores de hombres, y prefirió a Pedro, Andrés y a otros apóstoles, con ser personas sencillas y bajas, a los grandes señores de la tierra, y también prefirió los lirios del campo a la realeza de Salomón, así en estos días modernos su sabiduría insondable ha preferido lo esencial a lo superfluo, dándonos Terranova, el gran puerto de pesca, a nosotros, que somos los diseminadores del Evangelio.
> (Citado de Richard Eburne, *A Plain Pathway to the Plantations*, 1624, compilado por Louis B. Wright, Ithaca, 1962, p. xxiii.)

La idea de que Dios había reservado ciertas tierras para los británicos llegó a ser general.

Con la unión de las coronas de Inglaterra y Escocia (1603), varios publicistas trataron de interesar a los escoceses por las colonias del Nuevo Mundo. Tanto sir William Alexander, luego conde de Stirling, como sir Robert Gordon de Lochinvar escribieron en 1624-1625 folletos ponderando las ventajas de colonizar Terranova. De nuevo subrayaron los beneficios económicos, espirituales y estratégicos que esto acarrearía a la nación (*ibid.* pp. xxv-xxvi).

La mayor parte de los emigrantes eran criados que hacían la travesía gratis a cambio de comprometerse a servir durante cierto número de años. Otros grupos más acomodados eran los plantadores, que iban con sus familiares y sus criados, en su mayoría a Nueva Inglaterra. Pero es posible que sólo gente movida por fuertes ansias religiosas y sus familias pudieran resistir la vida de las colonias: la religión, una larga residencia y echar raíces allí era esencial (A. French, *Charles I and the Puritan Upheaval*, p. 325), porque en breve tiempo no se podía conseguir un éxito rápido.

Muchos escritores, pensadores y políticos británicos se dejaron inspirar por la religión. El oro y las mercancías exóticas reforzaban la idea protestante de que el Nuevo Mundo era una barrera contra la católica España (Louis B. Wright, *Religion,* p. 47). Los ataques de fray Bartolomé de Las Casas contra la crueldad colonial española fueron traducidos al inglés en 1585 y sirvieron de útil argumento religioso al imperio protestante. Se predicaron sermones a favor de la planeada colonia virginiana (W. F. Craven, *Southern Colonies,* p. 83). Los limitados recursos del estado isabelino estaban comprometidos en empresas como Irlanda, Escocia, los Países Bajos y la potencial amenaza española, que era más

cercana. El estado tenía poco interés en Norteamérica, y se limitaba a estimular al capital privado a financiar aventuras coloniales. El capitalismo popular iba a ser la fuerza motriz (véase, W. F. Craven, *The Southern Colonies,* pp. 42-43), pero la piratería y el corso, durante la larga guerra con España, que duró hasta 1604, ofrecían más beneficios que la colonización. Luego se fundarían sociedades anónimas para explotar los intereses coloniales.

No faltaban los campeones de la colonización norteamericana. John White, en su libro *Alegato del Plantador (The Planter's Plea*, 1630), argumentaba que Nueva Inglaterra era muy superior a Irlanda desde todos los puntos de vista, excepción hecha, naturalmente, de los mosquitos: los indígenas de tan feraz tierra no tardarían en aprender a ser prudentes, a trabajar con sistema y a adoptar la religión al estilo inglés (D. Cressy, *Coming Over,* p. 13). Los refugiados protestantes de Europa reforzaron más aún la resolución inglesa contra España (D. W. Meinig, *The Shaping,* p. 49). Hasta un puritano perseguido, como Francis Johnson, pidió permiso para exiliarse en Canadá, a fin de poder servir a la reina, al país y a la religión «con buenos servicios, a su tiempo, también entre los sanguinarios españoles del golfo de México» (S. Babbage, *Puritanism and Richard Bancroft*, Londres, 1962, p. 97). En cierta medida, los puritanos, influidos por los exiliados protestantes extremistas, llegados antes al continente europeo huyendo de María Tudor, no se hallaban a gusto cuando volvieron a Inglaterra (véase Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Londres, 1965, p. 115). No es de extrañar que, en el contexto de esa tradición, Nueva Inglaterra apareciese como futuro baluarte contra el anticristo (P. N. Carroll, *Puritanism and the Wilderness,* Ithaca, 1969, pp. 11-12). Inspirado por estas esperanzas, el Estado y la gente emprendedora estimularon las expediciones de exploración, pesca, comercio y corso a Norteamérica.

La experiencia de conquista y colonización que fue Irlanda para los británicos resultó de mucha utilidad para el estado isabelino en la expansión de su imperio protestante y en la consolidación de una defensa estratégica contra la amenaza católica, brindando al tiempo oportunidades a los ingleses emprendedores (D. W. Meining, *A Geographical Perspective on 500 Years of History,* vol. 1: *Atlantic America*, New Haven, 1986, p. 29, y Canny, *Westward*). La colonización parecía también un excelente medio de exportar de Gran Bretaña el creciente número

de gente pobre y parada y vagabundos a tierras ultramarinas más fructíferas: la construcción de un imperio protestante ayudaría a resolver las dificultades internas (D. W. Meining, *The Shaping*, p. 32).

Si el impacto de la Reforma en el estado fue profundo al transformar al monarca en cabeza real de la Iglesia de Inglaterra por el Acta de Supremacía y Uniformidad, el que produjo en la Iglesia no fue menor. Enrique VIII rompió con el papa, consiguió el divorcio y, finalmente, consolidó su dinastía. Sir Thomas More, su canciller, y otros que no podían aceptar en conciencia estos cambios, fueron ejecutados. Este proceso quedó rigurosamente rematado durante el reinado de Isabel I (1558-1603). Pero una cruel reacción católica bajo María Tudor (1555-1558), que fue efímera esposa de Felipe II, produjo numerosos mártires protestantes, entre éstos el arzobispo Crammer y el obispo Ridely. Muchos protestantes huyeron al continente europeo. Disentir de las normas de la religión estatal era peligroso. Se imponían multas, penas de cárcel y condenas a muerte para forzar a la gente a someterse. La gente corriente y los ciudadanos menos cultos tuvieron que adaptarse de muchas maneras durante el siglo XVI a los cambios de monarca y de liturgia y práctica religiosa en un orden social cada vez más cambiante y móvil que estaba corroyendo las anteriores normas de conducta y lealtad.

Incluso los que eran políticamente leales a la corona tuvieron que estirar mucho su conciencia religiosa durante el reinado de Isabel I. Esperando encontrar tolerancia religiosa, sir Thomas Gerard había propuesto en vano enviar a los católicos de Lancashire, en Inglaterra, a trabajar a Irlanda en 1569. De la misma manera, tres años más tarde, un simpatizante de los puritanos, George Carleton, diputado, esperaba poder enviar a unos tres mil puritanos ingleses a colonizar Irlanda con apoyo y tolerancia de la corona (D. B. Quinn, 338). Más tarde, en 1583, este mismo Gerard, con sir George Peckham, hizo otra proposición, igualmente fallida, de colonizar la bahía de Narragansett con católicos. Ciertos miembros de las congregaciones separatistas, dirigidos por Robert Browne, de Norwich, emigraron a Holanda guiados por su conciencia religiosa, pero muchos volvieron, mientras Browne volvía a la Iglesia de Inglaterra. Richard Hakluyt quería incitar a los elementos puritanos a afincarse en Norteamérica (D. B. Quinn, *The English*, páginas 339-340).

La situación de los católicos ingleses empeoró constantemente durante el reinado de Isabel I. Identificados con España, con conspiraciones y con la Contrarreforma, los católicos parecían un elemento extraño en medio del creciente nacionalismo inglés. Excluidos de los cargos estatales, evitados y considerados como desleales, los católicos ingleses de los años ochenta del siglo XVI se encontraron con que sus sacerdotes, por el mero hecho de serlo, eran culpables de traición. Aunque la dureza de la persecución se redujo probablemente después de la derrota de la Armada Invencible, en 1588, los católicos siguieron siendo vistos con recelo. Eran en su mayoría terratenientes y nobles, y tendentes al conservadurismo. Para evitar las duras leyes penales inglesas, sir Thomas Gerard propuso establecer una colonia católica de algo más de ocho millones de hectáreas en torno a la bahía de Narrangasett, en Norteamérica. Los españoles se oponían, por temor a que esto pusiera en entredicho sus reivindicaciones territoriales norteamericanas y fuera causa de un debilitamiento de la oposición católica contra Isabel I; temían también que los refugiados católicos perdieran entusiasmo. Este proyecto fue examinado sin gran urgencia, y acabó siendo archivado como consecuencia de la conspiración de Throckmorton (1583), que despertó nuevos recelos sobre la lealtad de los católicos. Virginia (1609/1612) y Terranova no aceptaban católicos en sus cartas de privilegio. Las hostilidades contra España impidieron nuevos proyectos de este tipo. Ulteriores esfuerzos, como una sorprendente propuesta de emigración masiva de católicos ingleses a las Indias Occidentales, tampoco tuvieron éxito (David Beers Quinn, *England and The Discovery of America, 1481-1620*, Londres, 1974; y Thomas Hughers, *History of the Society of Jesus in North America, Colonial and Federal,* 4 vols., Londres, 1908) I. (texto), 154-1555).

El católico George Calvert, lord Baltimore, ex secretario de estado del sucesor de Isabel I, Jacobo I, había adquirido tierras irlandesas en 1619, añadiendo a éstas nuevas fincas como consecuencia de una fallida empresa galesa en Terranova. Tres sacerdotes fueron a esas tierras, uno de ellos jesuita, que, al parecer, consiguió ir a las Indias Occidentales (T. Hughes, *The History...*, p. 198). Allí, después de breve y sombría estancia, lord Baltimore creó pequeñas colonias católicas en Ferryland y Petty Harbour, haciendo también un infructuoso intento de enviar gente a Virginia. Perdió treinta mil libras esterlinas. Su hijo daría inicio a la colonia de Maryland (1634). Aunque, en un principio, se tra-

taba de una colonia católica, cuyo propietario y gobernador era católico, y con colonos católicos, también se permitía afincarse allí a otra gente. El coronel Trafford de Debingshire, importante refugiado católico, llegó allí en 1640 e hizo cosas notables en la colonia, pero volvió a Gran Bretaña a luchar por Carlos I (A. H. Dodd, *Stuart Wales*, pp. 89-90). La necesidad económica y política, y la falta de fondos y de servidores, eran suficientes para imponer tolerancia: la colonia reconoció esto en su código de 1649. Por desgracia, la llegada de varios emigrantes puritanos, el despido del gobernador y propietario y la imposición de un código anticatólico acabaron con los intereses católicos del territorio hacia 1655. Es importante recordar que en 1646 los jesuitas habían tratado sin éxito de conseguir permiso del rey de España para instalar a los católicos de Maryland en algunas islas caribeñas: estas ideas surgían siempre entre los católicos en momentos de crisis, como en los períodos de inquietud jacobita de los años veinte del siglo XVIII, o cuando la explosión antipapista de Pennsylvania de 1756 (T. Hughes, *History...* II, pp. 491, 547).

Hasta la restauración de 1660 no se repuso lord Baltimore, y aun entonces por poco tiempo. Sólo cosa del diez por ciento de los veinte mil colonos eran católicos. En 1634, el católico sir Edmund Plowden trató infructuosamente de establecer la Colonia de Nueva Albión en Long Island y en lo que con el tiempo pasaría a ser Nueva Jersey (W. F. Craven, *New Jersey*, p. 11). Más entrado el período colonial, llegaron nuevos inmigrantes católicos. En 1734 un jesuita fundó una capilla en Filadelfia: en treinta y un años se construyeron seis iglesias. Para 1757, había unos 1.365 católicos en Pennsylvania; colonia que, con Maryland, contaba con 195 jesuitas conocidos entre 1634 y 1773, el año de la supresión de la Compañía de Jesús (véase la lista biográfica en T. Hughes, *History*, II, pp. 678-704). Antes, en 1768, había tenido lugar el fallido intento del doctor Andrew Turnbull, escocés, yerno de un comerciante griego de Esmirna, de enviar a Florida a mil 1.400 griegos, menorquinos e italianos: el fracaso fue tremendo. Más tarde, en 1775, unos 1.300 católicos, en su mayoría escoceses de las tierras altas, llegaron a Charlottetown (D. W. Meinig, *The Shaping*, pp. 274, 281). Pero el territorio colonial que iba a ser Estados Unidos siguió siendo mayoritariamente protestante.

En cierto sentido, estas actitudes se derivaban del sentimiento nacional inglés (compartido por muchos católicos en el siglo XVI), refor-

zado por la oposición protestante a la Contrarreforma católica. La reacción católica bajo María Tudor, y luego la constante amenaza española, que persistió durante el reinado de Isabel I, por lo menos hasta 1588, seguían inflamando los ánimos. Las oportunidades económicas que España negaba a Inglaterra en el Nuevo Mundo agudizaban más aún esta hostilidad. El *Libro de los Mártires (Book of Martyrs)*, de Fox daba un aire reciamente protestante al nacionalismo inglés. La religión y la economía fomentaban la idea de una áurea tierra de oportunidades misioneras y económicas, un medio de defender y promocionar la primacía protestante en Gran Bretaña y en el mundo entero.

Las provincias de Europa del Norte se caracterizaron durante todo este período por el progreso económico y crecientes esperanzas milenarias. El ímpetu empresarial legitimizaba sus aventuras. Pero, al mismo tiempo, estas comarcas fuertemente protestantes eran muy conservadoras. Su interés se centraba en las personas, en la familia *dentro* de la comunidad, creando así vínculos comunales más fuertes que los de la sangre o la naturaleza. Es importante recordar que, en la colonia de Plymouth, los niños vivían con frecuencia lejos de sus padres, pues allí prevalecía la educación comunal (John Demos, citado por Maria A. Vinovskis, *Studies in American Historical Demography*, Nueva York, 1979, p. 286). El estado orgánico, el precio justo y la idea de misión estaban firmemente arraigadas en sus mentes. En una palabra: la familia, la Iglesia y el Estado eran entidades inspiradas por las sagradas escrituras y formaban una *commonwealth* moral cristiana (W. Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, Nueva York, 1955, p. 4).

Es muy difícil definir a los puritanos. Eran protestantes lógicos que trataban de llevar la Reforma a lo que a ellos les parecía su conclusión racional. También querían recuperar el espíritu del cristianismo primitivo. Además de esto, tenían diversos objetivos. Expresaban una actitud mental. En primer lugar, no eran sectarios, sino que deseaban una sola Iglesia más pura, acceso a la Biblia, una relación más directa, inmediata y profunda con Dios, y prescindir de pomposas ceremonias y lujosas vestimentas. Convencidos de que sólo Dios lo juzgaba todo, se sentían inspirados por Él. Eran personas influyentes: sacerdotes, predicadores, abogados, jueces, y escribían persuasivos libros, folletos, comentarios y sermones; eran representantes de una contracultura que buscaba la unidad y las privaciones (por ejemplo, D. D. Hall, *The Faithful Shepherd*, p. 47. Se encontrará una exposición teológica más amplia en E. Brooks

Holifield, *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570-1720*, New Haven, 1974). Algunos eran capellanes o tutores de gente noble de ideas afines a las suyas, como los sacerdotes católicos de la misma época. Predicaban en la Cámara de los Comunes, celebraban cursos en el edificio de los tribunales, o profetizaban en público, frecuentemente en el seno de la Iglesia de Inglaterra, y a veces fuera de ella, aunque legalmente no hubiera otra Iglesia estatal. Era más frecuente encontrarlos en Londres, en los condados periféricos, en East Anglia, en el sudoeste y en Lancashire. En lo esencial, esta gente criticaba el régimen eclesiástico isabelino. Muchos de ellos eran exiliados del tiempo de María Tudor que habían vuelto después de pasar años en Renania, en Ginebra y en otros lugares bajo la influencia de Calvino, de Bucer y de otros, y se sentían decepcionados por el carácter «papista» de la Iglesia anglicana. Bajo la reina Isabel, esa Iglesia les seguía pareciendo demasiado papista con sus lujosas vestimentas e iglesias. Al principio, su idea era reformar la Iglesia protestante, purificándola y dándole un carácter internacional, pero esto fue haciéndose cada vez más difícil, hasta llegar a ser imposible.

En 1632 ya existía, en cierta medida, una Iglesia paralela, bastante independiente de la anglicana, pero no enfrentada con ella directamente (W. Haller, *Liberty*, p. 11). No todo el mundo quería romper con la Iglesia anglicana, pero no faltaban los que encontraban su situación dentro de ella crecientemente insatisfactoria; como reacción contra la inercia, aparentemente invencible, de la Iglesia anglicana, y de su incapacidad para purificarse y ponerse a la altura de sus aspiraciones, los puritanos fueron modificando sus objetivos, haciéndolos más independientes, y, al tiempo, más limitados, más locales, más ingleses. Para los más radicales, cada congregación, fueran cuales fuesen sus relaciones fraternas con las otras, era independiente de éstas. Incluso antes de emigrar, los puritanos, en muchos casos, constituían ya una Iglesia, y, para enfrentarse con su propia inseguridad e impotencia, llegaron a elaborar una teología basada en la garantía de la salvación del hombre, su comunidad y su nación, sobre el principio de la fe (véase Charles Lloyd Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*, Nueva York, 1986, pp. 271-74). Esa pureza se mostraba en su vida cristiana dentro de una comunidad elegida como el Israel de otros tiempos. Era preciso vivir por la fe en Cristo, pero el fracaso inevitable de este ideal no condenaba ya al hombre en la otra vida. El puritano tenía fuer-

za en tiempos duros: personal y socialmente se sentía protegido (véase, John Morgan, *Godly Learning: Puritan Attitudes Towards Reason, Learning and Education, 1560-1640*, Cambridge, 1986). Su entusiasmo por Nueva Inglaterra crecía en la misma medida que su decepción con la Iglesia de Inglaterra: temían el peligro de seguir viviendo en una Inglaterra pecaminosa, de modo que para ellos la emigración era como una huida a Egipto. Inglaterra, bajo Carlos I, parecía sucumbir a la herejía de Arminio: una reacción, una negativa a ver el mundo según el sencillo concepto calvinista, esto es, en términos del bien contra el mal, con el corolario final de la derrota del Anticristo (P. N. Carroll, *Puritanism*, p. 24; véase también Nicholas Tyacke, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, c. 1590-1640*, Oxford, 1987).

Los primeros colonos de Massachussetts estaban convencidos de su papel como pueblo elegido, y así fueron llamados más tarde:

> Mientras tanta gente irreligiosa, lasciva y papista se extiende por (todo) el país como la langosta, Cristo, el glorioso rey de sus Iglesias, levanta un ejército de la nación inglesa para liberar a su pueblo de los prelados usurpadores; y porque todos los rincones de Inglaterra estaban llenos de la furia de malignos adversarios, Cristo crea Nueva Inglaterra para reunir allí las primeras fuerzas de su ejército; cuya débil condición, pequeño número y lejanía, dio el triunfo a esos adversarios, que desprecian lo pequeño, pero, en la altura misma de su triunfo, el Señor Cristo los destruye súbita e inesperadamente.
> (J. Franklin Jameson, compilador, *Edward Johnson, Johnson's Wonder Working Providence, 1628-1651*, Nueva York, 1910, p. 23.)

Estos apóstoles, incitados a estar preparados tanto espiritual como materialmente, tenían que ir bien armados, porque eran la Iglesia militante en marcha contra todos sus enemigos. Crecerían triunfantes y realizados:

> Será un servicio de gran importancia para la Iglesia llevar el Evangelio a esas partes del mundo, cooperar en la salvación de los gentiles y levantar un baluarte contra el reino del Anticristo, al que los jesuitas se esfuerzan por reforzar en esos países.
> (John Winthrop, 1588-1649, *Reasons to be Considerer for... the Intended Plantation in New England (1629)*, citado por Alam Heimertt y Andrew Delbanco, compiladores, *The Puritans in America, A Narrative Anthology*, Cambridge, Massachussetts, 1985, p. 71.)

Norteamérica les ofrecía la oportunidad de desarrollar por completo sus ideas, sus aspiraciones y su proyecto de crear una Iglesia ideal en Inglaterra. Una vez allí, los emigrantes no podían unirse a la Iglesia de Nueva Inglaterra sobre la base de la misma posición que tenían en su antigua parroquia inglesa, sino que les era preciso mostrarse a la altura de las exigencias morales y religiosas vigentes allí, porque, según el influyente Thomas Browne, «el poder de la disciplina en una congregación era indicio esencial de pertenencia a la verdadera Iglesia de Dios» (S. Foster, *English Puritanism and the Progress of New England Institutions, 1630-1660*, en la obra de P. D. Hall, J. M. Murrin y T. W. Tate, compiladores, *Saints and Revolutionaries*, Nueva York, 1984, 3.37; y Barrington R. White, *The English Separatis Tradition: From the Marian Martys to the Pilgrim Fathers*, Oxford, 1971, p. 57). Los puritanos ingleses, acostumbrados a una situación de frustración impotente, cuando no de persecución pura y simple, se sintieron en último término casi extrañados y violentos por el éxito de su ataque a la Iglesia y a la corona en la guerra civil inglesa. Su éxito en los años cuarenta del siglo XVII los cogió sin preparación para aportar un modelo eclesiástico aceptable: hubo diversidad, controversia y disensión. La Asamblea de Westminster mostró las diversas formas que podía adoptar la nueva Jerusalén *commonwealth* puritana, rota y en pedazos.

En Norteamérica, la distancia, la cohesión y las oportunidades de experimentar habían arraigado lo suficiente para desarrollarse y prosperar. Las familias unidas e indefensas que habían crecido en medio de la población creciente y móvil de Inglaterra se ampliaron y afincaron en Norteamérica (véase, Philip J. Griven, *Four Generations: Population, Land and Family in Andover, Massachussetts*, Ithaca, 1970, pp. 277-280). Pero esto no excluía cierta medida de disensión, confusión, y hubo notables intentos de llegar a un acuerdo con la lógica de la doctrina radical que ellos mismos predicaban. Después de todo, como muestra Philip F. Gura, lo que los puritanos estaban tratando de institucionalizar era todavía en Inglaterra un movimiento disidente clandestino (Philip F. Gura, *A Glimpse of Zion's Glory: Radicalism in New England, 1620-1660*, Middletown, Connecticut, 1984, p. 171).

Los críticos puritanos, por muy en desacuerdo que estuviesen entre sí, apoyaban una teología basada en el pacto con Dios. Esto, desde luego, no era nuevo. Pero John Preston (1587-1628) y William Ames (1576-1633) desarrollaron estas ideas. El hombre, manchado por el pe-

cado original, soportaba sufrimientos, enfermedades y muerte: las almas corrompidas de los hombres merecían la condenación. El hombre natural no puede crecer en medio de la gracia, tiene que renacer (A. Simpson, *Puritanism in Old and New England*, Chicago, 1955). Sólo haciendo un pacto con Dios, un contrato de compromiso total y creencia total encontraría el hombre nueva vida en Dios. El pacto original entre Dios y Adán había fracasado, pero con Cristo, la salvación del hombre quedaba asegurada sobre la base de la fe; no había que confiar demasiado en la razón, pero, ayudadas por la educación, una mezcla de conocimiento y fe emocional, las comunidades cuya fuerza estuviera en la fe templada por la razón se salvarían. Lejos de ser individualistas, los puritanos, como indica Patrick Collinson, se convirtieron en «empresas estereotipadas y programadas» (citado por John Morgan, *Godly Learning*, p. 306). Dios llamaba a todo el mundo, todo el mundo tenía que servir al Todopoderoso, a la Iglesia y a la *commonwealth*. Todas las clases sociales tenían valor. La ambición que sólo va a lo suyo es mala, pero la regeneración a mayor gloria de Dios es legítima para el ciudadano cristiano. Se recelaba del creciente materialismo, pero contra el progreso no había nada.

Productos del desorden, los puritanos, comprensiblemente, subrayaban la disciplina y el orden: el gobierno de Nueva Inglaterra era para ellos el acatamiento a las autoridades cristianas debidamente constituidas. La disidencia engendraba disidencia, dijera lo que dijese el mito ideológico entonces o en estudios históricos ulteriores: tenía su propia lógica. Aun cuando la fuerza pudiera ser necesaria, nunca estaba moralmente justificada (véase Stephen Foster, *Their Solitary Way: The Puritan Social Ethic in the First Century of Settlement in New England*, New Haven, 1971). La conducta cristiana y el conocimiento de las escrituras eran baluartes de justicia. Esta convicción daba medios de supervivencia y una sensación de dominio en un mundo aparentemente caótico. El carácter renacido se revelaba por medio de su rectitud cristiana sobria y obediente, tanto en su forma de vestir como en sus maneras y en la moderación que mostraba en todas las cosas. El uso recto del tiempo se justificaba ante Dios: la pereza, el despilfarro y la inconsciencia eran obra del demonio. Esa actitud acabó definiendo con el tiempo la mentalidad pequeñoburguesa.

Los seglares cultos, cada vez más numerosos en el siglo XVII, estaban irritados por la baja calidad de gran número de clérigos. También

les irritaba la imposibilidad de mejorar las cosas a través del Parlamento, sobre todo bajo Carlos I (1624-1649). De la misma manera, muchos que se angustiaban por problemas teológicos procedían de zonas pobres y rurales: más de la mitad de los citados en el *Book of Martyrs* de Fox eran jornaleros del campo. Ya en 1575, un labrador caminó muchas millas para acudir a reuniones espirituales y pensó incluso en ir a Oxford, en Inglaterra, para consultar con importantes teólogos. Los laicos cultos e inquietos encontraban que la parroquia no estaba a la altura de sus necesidades espirituales (véase Margaret Spufford, *Contrasting Communities: English Villagers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Cambridge, 1974, pp. 223-350, sobre todo pp. 247-248).

Para remediar estos fallos clericales se dio comienzo a predicaciones populares dentro del ámbito de la Iglesia vigente. Los sermones eran educativos, porque difundían conocimientos útiles. Al subrayar el control seglar de las instituciones parroquiales, los conventículos laicos, los ejercicios laicos y la utilidad de las conferencias para remediar los defectos de los predicadores, los puritanos corroían las estrechas lealtades parroquiales tradicionales, atrayendo a otra gente situada fuera de las fronteras de la parroquia (Murray Tolmie: *The Triumph of the Saints: The Separate Churches of London, 1616-1649*, Cambridge, 1977, páginas 31-33). De esta forma se consiguió que prevalecieran las opciones y los estilos individuales.

El hombre viviría por su fe en Cristo, pero su fracaso inevitable no le condenaría. Se exigieron más cambios en el Libro Común de Rezos y en los Treinta y Nueve Artículos. Oponiéndose a los adornos en las vestiduras, las ceremonias y las iglesias, los puritanos subrayaban la relación directa de la gente con Dios (R. Reinitz, *Tensions in American Puritanism*, Nueva York, 1970, *passim*). Algunos pedían obispos, otros pedían una estructura congregacional independiente dentro de la Iglesia vigente, y otros más, una forma presbiteriana de gobierno eclesiástico. Para los extremistas como Robert Browne, lo esencial de la nueva Iglesia era probablemente el poder de la disciplina de la congregación, pero todos, por encima de todo, querían una Iglesia eficiente.

La reina Isabel había optado por un término medio entre Roma y el protestantismo militante. Este estado de cosas era insatisfactorio para los católicos, que querían restablecer el antiguo, como también para la minoría, pequeña pero ruidosa, que buscaba una transformación radical de todo. Ninguno de éstos tenía el monopolio de criticar a la Iglesia.

Al mismo tiempo, la Iglesia no era realmente un instrumento eficaz para promocionar el reino de Dios. Por ejemplo, la sede episcopal de Oxford estuvo vacante durante cuarenta y un años. El pluralismo continuó durante mucho tiempo después de la Reforma. En la diócesis de Lincoln, uno de cada seis clérigos era pluralista, y uno de cada ocho no residía en ella. La desigualdad en la distribución de los recursos de la Iglesia inmediatamente después de la Reforma fue causa de grandes diferencias en la situación de los sacerdotes. El arzobispo Whitgift de Canterbury tenía mil criados. Muchos clérigos eran incultos y no sabían predicar, cosa muy importante en la nueva Iglesia protestante de la Palabra Divina. Aunque eran influyentes, los puritanos carecían de poder. Estas ideas radicales y separatistas se fueron desarrollando lenta y tardíamente, a medida que sus esperanzas se veían frustradas.

Los exiliados volvían del continente europeo a un país que estaba sufriendo profundos cambios sociales, aunque todavía se discute su verdadero alcance. Los acontecimientos, los cambios en la ayuda social a los pobres, el crecimiento de las ciudades y de la población, y la aparición de gente recién enriquecida, crearon nuevas inquietudes sobre la categoría social de la gente. Los protestantes extremistas, como sugiere Michael Walzer, ofrecían tranquilidad y sosiego social con su insistencia en la santidad. Los puritanos habían surgido del desorden, pero sabían dominarse y dominaban la comunidad gracias a un sistema de control dirigido por sus devotos hermanos. La represión se transformaba en autocontrol. Pero, como propone Walzer, el puritanismo perdió importancia con el paso de la crisis y los miedos que ésta engendraba (M. Walzer, en el libro compilado por Paul Goodman, *Essays in American Colonial History,* Nueva York, 1970, pp. 33-67).

Los puritanos eran también una reacción contra los vicios del Renacimiento y sus excesos en el vestir y en la decoración. Les aterraba el número creciente de gente sin tierra ni casa, gente desarraigada, como los vagabundos y otros que estaban excluidos de la comunidad. Con su insistencia en la ética del trabajo, posiblemente exagerada por Tawney y Weber, los puritanos, en tanto que grupo, establecieron una estructura jerárquica colectivista propia con sus obligaciones recíprocas y sus intereses. Por consiguiente, actuaban a modo de agente revitalizador dentro de la sociedad británica, como un camino moral hacia delante. Elogiando las virtudes del ahorro, la diligencia, la frugalidad y la integridad en cuestiones de dinero, los puritanos defendían una economía

basada en la plaza del mercado: se oponían a la destrucción del antiguo orden feudal agrario, con su atención a la jerarquía y su estancamiento. Su insistencia en la piedad individual, su fuerte sentimiento de la esperanza milenaria, y su tendencia a apelar al más alto tribunal, instaban a los puritanos a reducir las prerrogativas de la corona y a poner en tela de juicio a la Iglesia oficial y el derecho divino de los reyes (véase William G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings and Reform: An Essay on ligion and Social Change in America, 1607-1977*, Chicago, 1978, páginas 24-44).

En las universidades de Oxford y Cambridge, entonces en plena expansión, las influencias puritanas pasaban a la nueva generación de predicadores a través de profesores influyentes; por medio de los colegios universitarios, sobre todo el de Emmanuel (1586), se difundió también la tendencia a celebrar reuniones universitarias sin despertar sospecha. La universidad rectificaría los defectos de una Iglesia ineficaz: la educación era un medio de crecimiento espiritual porque encauzaba los aspectos emocionales e irracionales del hombre en su búsqueda de salvación (Mark H. Curtis, *Oxford and Cambridge in Transition, 1558-1647*, Oxford, 1959; y John Morgan, *Godly Learning*, p. 306). Entre 1570 y 1590 se graduaron en Cambridge unos 225 clérigos y maestros puritanos, pero en Oxford solamente 42. Gracias a protectores seglares simpatizantes, como los condes de Leicester, Warwick y Bedford, el elemento puritano obtenía beneficios eclesiásticos. También se compraban diezmos para sostener cátedras dondequiera que se considerase necesario. Un importante grupo puritano formó una asociación para comprar los derechos de administración de beneficios eclesiásticos, y tuvo bastante éxito; un buen ejemplo de esto es el beneficio de Saint Stephen, en Coleman Street, Londres (véase Mc. Calder, *The New Haven Colony*, pp. 10-11).

La predicación era el vehículo esencial para la difusión, el mantenimiento y la inspiración del puritanismo, porque enfervorecía y disciplinaba a la masa y eliminaba las tendencias papistas. Ciertos obispos simpatizantes veían en ella un medio de revitalizar el protestantismo patriótico, porque se ganaría la lealtad íntima de los ingleses mucho mejor que cualquier legislación represiva y perseguidora. La índole conservadora del puritanismo, y su apoyo al orden social vigente, saltaba a la vista. Como dijo el arzobispo Grindal a la reina Isabel:

> Donde no hay predicación, no hay obediencia, ¿cuál fue la causa de la rebelión del norte (1569)?, ¿no fue el papismo y la ignorancia de la palabra de Dios por causa de la falta de predicaciones frecuentes?... Una parroquia pobre de Yorkshire, que, debido a frecuentes predicaciones, estaba mejor instruida que el resto (que Halifax, quiero decir), se mostró dispuesta a enviar tres o cuatro mil hombre al campo de batalla para ayudaros contra los mencionados rebeldes. (Citado en David Zaret, *The Heavenly Contract: Ideology and Organization in Pre-Revolutionay Puritanism*, Chicago, 1985, p. 75.)

Los puritanos laicos encontraban atractiva la subordinación de la devoción sacramental a la predicación: la Palabra Dios no se hacía carne, sino que era tomada al pie de la letra. El recorrer largas distancias para oír sermones y debatirlos luego en grupos contribuía a crear una especie de religión doméstica. Los puritanos, de esta forma, podían seguir dentro de la Iglesia oficial ejerciendo al tiempo cierta influencia sobre el estilo y la doctrina del clero. La jefatura puritana, tanto laica como clerical, coexistió entonces frágilmente dentro de la Iglesia hasta que la revolución inglesa acabó con los frenos y dio lugar a una amplia gama de sectarismo (*ibidem*, pp. 117-127).

El resultado de esto fue que, para la primera década del siglo XVII, había, al parecer, en la Iglesia anglicana unos setecientos clérigos puritanos. Pero el puritanismo parlamentario quedó frenado de hecho en los años noventa del siglo XVI. A los protestantes más militantes les ayudaba posiblemente el miedo a una invasión o rebelión católica: la necesidad de unidad protestante ante la amenaza católica era lo más importante. Al ceder el peligro católico,l a partir de los años ochenta, gracias a una persecución más rigurosa de los sacerdotes y al fracaso de la Armada Invencible, el gobierno británico pudo empezar a pensar en disciplinar a la Iglesia protestante.

El celo anticatólico de los puritanos había sido útil en la defensa contra España y en la Contrarreforma: no hubo en tiempos de la reina Isabel I ningún intento sistemático de suprimirlo. Pero, como consecuencia de la derrota de la Armada Invencible y de la muerte de cierto número de poderosos simpatizantes: el conde Leicester (1588), sir Walter Mildmay (1589) y sir Francis Walsingham (1590), cierta medida de represión isabelina consiguió contener el descontento puritano, que también se hizo oír en 1603 con la subida al trono de Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia (F. J. Bremer, *The Puritan Experience: New En-*

gland Society from Bradford to Edwards, Nueva York, 1976). Ya en 1609-1610, los puritanos se mostraban activos en las Bermudas, fundando allí en dos años su primer púlpito permanente y reclutando como predicador al incorregible reverendo Lewis Hugues, que, entre dos temporadas de cárcel en las islas y dos visitas a Inglaterra, predicó durante doce años (1613-1625). En 1622, se enviaron cuatro predicadores para cuidar de mil quinientos emigrantes en las Bermudas. La fe era militante y expansionista (véase Babette M. Levy, «Early Puritanism in the Southern and Island Colonies», en *Proceedings of the American Antiquarian Society, N. S.*, 70 [1960], pp. 69-385).

Las bases del poder puritano fueron debilitadas por la corona, que los temía. La autoridad real en la Iglesia y el Estado estaba en peligro, y los puritanos sufrieron una serie de reveses. Una política más conciliatoria para con España bajo los Estuardos, Jacobo I y Carlos I, la negativa a defender la causa del protestantismo internacional en la guerra de los treinta años (1618-1648), el hecho de que los elementos religosos más radicales no consiguieran el apoyo real en la conferencia de Hampton Court, y la creciente popularidad del sector ritualista anglicano bajo el arzobispo Laud, todo esto puso a los puritanos a la defensiva. Carlos I prohibió enseñanzas y capellanías y las universidades fueron puestas bajo la tutela del arzobispo ritualista Laud. Creció la presión a favor de la Iglesia anglicana, que, en 1640, exigió a su clero obediencia absoluta. La presión era cada vez mayor. Las iniciativas laicas se frenaban y se reafirmó la subordinación de los seglares al clero. Políticamente la corona se reafirmó contra el Parlamento y se redujo la resistencia a la autoridad fiscal de la corona. Estas persecuciones, reales o imaginarias, convencieron a los puritanos de que sus sufrimientos apresurarían la era de los santos en la tierra.

Otros eran menos optimistas. Entre 1620 y 1642, unos 58.000 puritanos emigraron a Norteamérica: unos 1.600 al año fueron a Nueva Inglaterra. En 1620, los Padres Peregrinos habían emigrado a Plymouth. Gente noble del oeste del país y muchos clérigos puritanos fundaron la *Dorchester Company* para enviar colonos a Nueva Inglaterra. Es importante observar que unos veintinueve de la primera generación de dirigentes coloniales habían estudiado en el colegio universitario de Emmanuel, en Cambridge. Thomas Hooker (1586-1647) es posiblemente el más famoso de éstos (véase Frank Shuffleton, *Thomas Hooker, 1586-1647*, Princeton, 1977). Unos noventa miembros de hermandades

puritanas emigraron en los años treinta del siglo XVII (D. D. Hall, *The Faithful Shepherd: A History of New England Ministry in the Seventeenth Century*, Chapel Hill, 1972, p. 72). En diez años, unos sesenta y cinco clérigos habían llegado a Norteamérica, pero sólo tres de ellos lo hicieron por medio de la *Massachussetts Bay Company*. Más interesante aún es, sin embargo, recordar que sólo emigraron setenta y seis de los diez mil clérigos que recibieron órdenes, y que, de éstos, sólo cuarenta y siete tenían problemas con su obispo (L. B. Weight, *Colonial Civilisation*, p. 83; F. J. Bremer, *The Puritan Experience: New England Society*, pp. 182-183; D. D. Hall, *Faithful*, p. 89; Cressy, *Coming Over*, p. 87). Para 1646, alrededor de ciento treinta graduados universitarios de Oxford, Cambridge y Dublín habían emigrado a Nueva Inglaterra, o sea, que un dos por ciento de todas las familias tenían graduados universitarios, lo cual, posiblemente, fomentaba las disputas (P. A. Scholes, *The Puritans and Music*, p. 16). Después de sufrir varios reveses, la *New England Company*, de nuevo predominantemente puritana, se hizo cargo de la situación: en sólo un año fundó la *Massachussetts Bay Company* bajo protección real. Entre sus principales figuras había puritanos como el conde de Warwick, John Humfrey e Isaac Johnston, cuñados del conde de Lincoln, Hugh Peter, capellán de Oliver Cromwell, y más gente de este tipo. John Winthrop, un terrateniente de Suffolk, decidió emigrar por razones religiosas y económicas, y casi otros mil emigraron también por la misma época. Tal era su entusiasmo religioso que, en medio de hambre, enfermedades y muertes, Winthrop escribía a su mujer en noviembre de 1630: «Aquí estamos en el paraíso» (citado en D. Cressy, *Coming Over*, p. 15).

Para escapar a la persecución por sus ideas puritanas, el reverendo John Davenport, que había sido párroco de Saint Stephen, en Coleman Street, Londres, escapó por Holanda a New Haven en 1639. Acompañado por comerciantes y otra gente, Davenport no tardó en fundar un próspero puerto. Otros grupos llegaron de Yorkshire, Hertford y Surrey, para fundar otras ciudades. Como dijo Thomas Hooker en 1630, en su sermón de despedida: «Dios se va, su gloria nos abandona. Inglaterra decae, y ahora el mal nos acecha: Dios se va con Su Evangelio, porque nadie quiere lo que ofrece ni está dispuesto a pagarLe el precio que pide» (citado en D. D. Hall, *The Faithful...*, p. 7). Entre los emigrantes seguía cundiendo el optimismo. En 1670, William Stoughton escribía: «Dios eligió a toda una nación para que enviase a sus mejores hijos a

estos desiertos» (*ibidem*, p. 89). Más de un cuarto de siglo después, Cotton Mather repetía esta afirmación (Cressy, *Comin Over*, p. 76). La expansión cristiana y económica se juntaba contra el papismo: «Ahora se os llama en serio, a *vosotros*, que sois comerciantes en *pieles de castor*, para que hagáis todo lo que esté en vuestra mano por distribuir las *vestiduras de la justicia* y de la *salvación* entre los salvajes desnudos» (*Another Tongue Brought In*, 1707; citado en Sidney H. Rooy, *The Theology of Missions in the Puritan Tradition*, Delft, 1965, p. 259). Como predicaba el reverendo John Cotton en Saint Botolph, Boston, Lincolnshire, aludiendo al libro de Samuel: «Designaré un lugar para mi pueblo de Israel, y los plantaré, y vivirán en su propio territorio, y ya no vagarán más por la tierra, y los hijos del mal ya no los afligirán como antes» (citado en S. E. Morison, *Builders*, p. 59. Véase también R. Middlekauf, *The Mathers Three Generations of Puritan Intellectuals, 1596-1728*, Nueva York, 1971, sobre todo pp. 24-31, 136).

En 1629, llegaron dos clérigos, y fueron ordenados por la congregación, pero negaron que hubiesen roto con la Iglesia de Inglaterra (F. J. Bremer, *The Puritan Experience*). Para 1645, la colonia tenía veintitrés iglesias. Lo que en Inglaterra había estado teniendo lugar de manera clandestina, se hizo abiertamente en Nueva Inglaterra. La gran distancia, alrededor de 3.000 millas, ayudaba en esto, porque muchos habían escapado de Inglaterra huyendo de enfrentamientos. Aun cuando seguían perteneciendo a la Iglesia de Inglaterra, los puritanos de Nueva Inglaterra rechazaban obispos, la ordenación episcopal y el Libro Común de Rezos. Esperaban la devota transformación de la Iglesia inglesa en el modelo evangélico de Massachussetts. Cada congregación era independiente y podía definir por sí sola su relación con las demás, porque todas y cada una de ellas eran congregaciones de santos. En los comienzos, la mayoría de la población se componía de «santos evidentes», de modo que la comunidad se caracterizaba por su estabilidad, disciplina y armonía. Algunos, posiblemente, conservaban sus actitudes características de aldeanos ingleses, pero conviene subrayar que esas actitudes «inglesas» podían variar mucho.

Muchos procedían de zonas inglesas muy deprimidas económicamente, como East Anglia (M. J. A. Jones, *Congregational...*, p. 8.). Otros, en cambio, llegaban de zonas más prósperas y sumamente protestantes de Inglaterra (véase T. H. Breen, *Puritans*, pp. 26, 54-63). Pero, aunque no faltaban entre ellos tejedores y artesanos, en general, al llegar allí

se dedicaban a la labranza: era una especie de movimiento de vuelta a la tierra. La insistencia en el orden y la disciplina podía, quizás, tener por blanco a colonos que con frecuencia se mostraban tan inquietos como sus compañeros de Inglaterra (véase T. H. Breen y Stephen Foster, «Moving to the New World: The Character of Early Massachussetts Inmigration», en *William and Mary Quarterly*, 30 [1973], páginas 189-222. Véanse también los ensayos de J. H. Elliott, pp. 3-13, y Michael Zuckerman, pp. 115-157, en N. Canny y A. Padgen, compiladores, *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton, 1987). Las necesidades de la defensa contra los indios entre grupos de ideas religiosas afines y orígenes locales y étnicos semejantes, siempre dentro de un orden devoto, aunque jerárquico, favoreció la emergencia de la típica ciudad de Nueva Inglaterra, ordenada y orgullosamente conservadora (véase P. F. Gura, *A Glimpse*, p. 184).

Antes de entonces, en 1597, Francis Johnston, separatista, había tratado de buscar refugio religioso junto al río Saint Lawrence, en Canadá: «Para adorar a Dios como nuestra conciencia quiere adorarle, persuadida por Su Palabra, pero igualmente para hacer a Su Majestad y a nuestro país un gran servicio; con el tiempo, iré también a refugiarme entre los españoles sanguinarios y perseguidores, en el golfo de México» (citado por S. B. Babbage, p. 97). Pero después de naufragar, decidió quedarse en Amsterdam. Para 1609 ya tenía trescientos feligreses. En 1606, la congregación de Scrooby, convencida de la impureza de la Iglesia anglicana, había emigrado a los Países Bajos (F. J. Bremer, *The Puritan Experience*, p. 45). Ya para entonces había en Londres separatistas que querían romper por completo con la Iglesia anglicana. En los años ochenta del siglo XVI, los seguidores de Robert Browne creían que la verdadera Iglesia era una congregación voluntariamente reunida, con un pastor sometido a ella. Más aún, era posible tener una verdadera Iglesia sin sacramentos ni pastor. La insatisfactoria Iglesia isabelina estaba siendo atacada por los entusiastas.

Muchos puritanos eran gente que había visto destruido su antiguo ritmo de vida. En su aislamiento, literal en Nueva Inglaterra y psicológico en los centros urbanos ingleses, estos grupos funcionaban de manera unida y coherente, sin recurrir al mundo exterior a su comunidad. A solas consigo, y, sobre todo, en sus aldeas de Nueva Inglaterra, esta

gente se consideraba como un baluarte contra el Anticristo. Su dinamismo exigía llevar a cabo en la práctica su ideal de vida cristiana. (S. E. Morison, *Puritan Pronaos*, p. 5-6). Para Carttwright, su principal defensor en el siglo XVI, esta gente tenía que volver a la primitiva Iglesia purificada, libre de toda mancha y de toda invención papista:

> No nos separamos de la Iglesia, excepto en aquellas cosas de la Iglesia que nos ofenden, a fin de que, estando, como estamos, unidos a la auténtica verdad del Evangelio, podamos unirnos más aún por ese mismo vínculo y de forma más íntima.
> (Citado por Kai T. Erikson, *The Wayward Puritans: A Study in Sociology of Deviance*, Nueva York, 1966, p. 41. También, Perry Miller, *Ortodoxy in Massachusetts, 1630-1650*, Gloucester, Massachusetts, 1965, compilador.)

Los puritanos, reflejo de un anticlericalismo y de un deseo de mayor participación seglar en la Iglesia local, se esforzaron sinceramente por alcanzar la perfección: a modo de reacción contra los excesos del Renacimiento, prohibieron el teatro, la música religiosa y la poesía erótica. Para purificar su comunidad, exigían asistencia a la iglesia o, más concretamente, al sermón, y observaban un número cada vez mayor de días de acción de gracias y de ayuno: de diez y nueve en 1639, hasta cincuenta en 1676. Y es que la disciplina puritana, ya fuera eclesiástica, educativa o política, iba dirigida siempre a inculcar una concienzuda autodisciplina individual: la autoridad se aceptaba como autoimpuesta, más que coercitiva. Como dice Cotton Mather:

> Todo cristiano tiene también una *Vocación Personal*, o un cierto *Empleo Particular* gracias al cual destaca por su utilidad entre sus vecinos. Dios hizo al hombre *Ser Sociable*. Esperamos recibir beneficios de la *Sociedad Humana*. Es, por tanto, razonable que la Sociedad Humana reciba beneficios de nosotros. Somos una Sociedad Humana Benéfica, por las obras de ese *Empleo Particular* al que tenemos que dedicarnos por orden de Dios.
> (*A Christian at his Calling*, citado por Stephen Foster, *Their Solitary Way: The Puritan Social Ethic in the First Century of Settlement in New England*, New Haven, 1971, pp. 112-113.)

Los puritanos querían liberarse de la historia y volver al momento de la encarnación. La vida era para los duros, los diligentes y los productivos, y no para los blandos y suaves: todos los instantes eran oportunidades potenciales de gracia (véase D. Cressy, *Coming Over*, p. 17. A. Delbanco, *The Puritan Ordeal*, pp. 125-126, y Larzer Ziff, *The Career of John Cotton: Puritanism and the American Experience*, Princeton, 1962, pp. 61-63). La dureza de la travesía por el Atlántico les servía para endurecer también su compromiso con Dios. Estaban alejándose, de una forma muy verdadera, del pecado, e iban camino de una comunidad de gracia. El tiempo que tardaban en cruzar el Atlántico, la creación de un vínculo en una comunidad voluntariamente formada a bordo, y la sensación de purificación que les invadía, todo esto influía en ellos decisivamente. Se forjaban fuertes vínculos de amistad, más fuertes que los de sangre y parentesco. Pero también había grandes peligros. En 1618, ciento treinta murieron por el camino (Cressy, *Coming Over*, p. 147). El peligro los acechaba por todas partes. No es de sorprender que en la pequeña y frágil colonia norteamericana se insistiera más en el orden y la obediencia que entre los puritanos de Inglaterra, pero, así y todo, los colonos llevaban todavía consigo un gran bagaje que era puramente inglés y puritano.

A pesar de todo, a fin de no perder la perspectiva, debemos subrayar que, aunque fueron muchos miles los que emigraron a Nueva Inglaterra hacia 1630, la inmensa mayoría de los emigrantes ingleses fueron a Chesapeake o al Caribe. Menos de un dos por ciento de la población británica se fue de Gran Bretaña en el período entre 1630 y 1700. Más de 170.000 fueron a Irlanda o al continente europeo, aunque, como ya hemos indicado, Irlanda había despertado el apetito por la emigración a Norteamérica (David Beers Quinn, *The Elizabethan and the Irish*, Ithaca, 1966, pp. 106-121). Incluso en su mejor momento, Nueva Inglaterra nunca atrajo a más de un tercio de la totalidad de los emigrantes (Cressy, *Coming Over*, p. 68, y A. Delbanco, *The Puritan Ordeal*, p. 59). E incluso ese interés variaba según las presiones políticas y religiosas en Inglaterra. Por ejemplo, Nathaniel Mather, hermano del puritano famoso del mismo apellido, persuadía a los que querían emigrar a partir de 1683 a quedarse en Inglaterra en lugar de cruzar el Atlántico, porque ello reforzaría la causa protestante contra Jacobo II. La Revolución Gloriosa de 1688-1689 daría más fuerza a ese argumento (D. Cressy, *Coming Over*, p. 51).

TABLA I

LA POBLACIÓN DE NUEVA INGLATERRA:

1630	1.800
1640	135.000
1650	22.400
1660	32.600
1680	68.000
1690	86.000
1700	91.000

(D. Cressy, *Coming Over*, p. 70.)

La consciencia del valor de la educación era un importante paso inicial hacia la salvación. Las leyes de Nueva Inglaterra de 1642 y 1647 exigían de los padres que enseñasen a sus hijos, y los amos a sus criados, y que la comunidad promocionase enérgicamente la creación de escuelas, sobre todo escuelas públicas de enseñanza elemental, en todos los pueblos de más de 100 habitantes, lo que culminó en 1636 con la fundación de la futura universidad de Harvard. Los alumnos deberían comprender los principios de la religión y las leyes del territorio, y prepararse para trabajar de manera útil. Las colonias de Connecticut y Rhode Island tenían también leyes educativas obligatorias. Asimismo, y más importante, los niños aprendían rigurosamente a respetar y obedecer a los mayores. Desde el comienzo del funcionamiento de su primera imprenta, en 1639, Nueva Inglaterra ocupó el segundo puesto en actividad impresora, después de Londres. La mentalidad era muy favorable a la creación de un ambicioso grupo empresarial (véase S. E. Morison, *The Puritan Pronaos*).

Para esta gente, la Iglesia y la comunidad o *commonwealth* eran expresiones de la misma fe, del mismo pacto con Dios. Demostraban sus convicciones con buenas acciones, pero las acciones en sí carecían de mérito, si bien podían ser prueba de fe en la salvación (E. S. Morgan, *The Puritan Family*, p. 4). Dentro de la familia, y en el seno de la Iglesia y de la *commonwealth*, había una jerarquía. Como ya hemos dicho, esta sociedad no era realmente democrática, igualitaria, no se preocupaba por la suerte de la gente en general. Se subrayaba la subordinación en el seno de la familia, la Iglesia y el Estado. Los gobernados debían acatamiento a los gobernantes, el pastor a la congregación, la gente de a pie aceptaba la supremacía de «los santos», la mujer la del marido, el hijo la de sus padres (véase M. Yazawa, *From Colonies*, p. 23; E. S. Mor-

gan, *The Puritan Family*, pp. 12, 18-19). En términos de género, se trataba de la reafirmación de la supremacía masculina. Era una aristocracia de gente piadosa.

Su experiencia del desierto norteamericano les permitía identificarse con los antiguos israelitas como pueblo elegido; justificar su huida de una Iglesia corrompida para edificar una Nueva Inglaterra purificada; desarrollar su propio sentido de la pura integridad, no mancillada por la pecaminosidad de Inglaterra. Esta sensación de escapar de los deleites de Egipto o Babilonia les daba gran fuerza y consuelo interior cuando se enfrentaban con la dura tierra norteamericana. Implantar colonias religiosas era más eficaz que ganar victorias militares sobre las fuerzas de Satanás; el Evangelio avanzaba. Reforzada su sensación de ser justos con los peligros de sus travesías atlánticas, seguros de sus convicciones, los puritanos se sentían providencialmente liberados de los mares y de Europa. Como dijo John Winthrop camino ya de Norteamérica a bordo del *Arabella*: «Seremos como una ciudad en la cima de un monte; los ojos de todos están fijos en nosotros» (el texto íntegro está en R. Leinitz, compilador, *Tensions in American Puritanism*, Nueva York, 1970).

Escritores e historiadores ulteriores vieron orígenes providenciales en este experimento. Esto puede deberse, según un historiador reciente, a la inseguridad de los puritanos, a una necesidad de crearse una identidad distinta de la inglesa, en medio del fracaso de la Revolución Inglesa, y al deseo de glorificar a sus fundadores (véase, P. F. Gura, *A Glimpse of Zion's Glory*, pp. 232-233). Para Cotton Mather, John Winthrop, el primer gobernador fue magistrado, caudillo y santo. Mather subraya también la liberación cristiana, camino de la Nueva Jerusalén, gracias a la travesía transatlántica:

> Que la humanidad entera sepa que vinimos al *desierto* porque queríamos adorar a Dios sin el *Episcopado*, sin el *Libro Común de Rezos*, sin las absurdas *ceremonias* con que la tierra de *los sepulcros de nuestros antepasados* ha sido mancillada, que vinimos aquí para que nuestra posteridad pudiera vivir en la pura y plena práctica del Evangelio, defendida *por nuestros propios caudillos*. (Cotton Mather, citado por Arthur L. Cross, *The Anglican Episcopate and the American Colonies*, Hamden, Massachusetts, 1964, compilador, p. 139.)

Para los puritanos, Norteamérica llegó a ser la tierra de la visión, como la isla de Patmos: la realización milenaria. Para Cotton Mather,

«Nueva Inglaterra era la auténtica utopía» (S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, Yale, 1975, pp. 1, 7, 47, 57, 78; B. Capp, «The Fifth Monarchists and Popular Millenarism», en J. F. McGregor y B. Reay, compiladores, *Radical Religion in the English Revolution*, Oxford, 1984, pp. 165-189, y James Holstun, *A Rational Millenium: Puritan Utopias of Seventeenth Century England and America*, Nueva York, 1987). Dios había llevado a su pueblo, «los que, como nosotros, éramos exiliados, a este desierto», dijo Increase Mather, a fin de que pudieran, como Daniel, Ezequiel y san Juan, prestar testimonio privilegiado «contra todos los inventos humanos en defensa de la adoración a Dios» (*The Mystery of Israel's Salvation*, citado por A. Heimert y A. Delbanco, compiladores, *The Puritans*, p. 245). Esa sensación de misión providencial, la identificación con Israel, llegó a ser un lugar común. La publicación de la primera Biblia en Norteamérica en un idioma indio coincidió con el «descubrimiento» erudito del hebreo, y estimuló la idea de que los indios eran parte de la tribu perdida de Israel. Citando a san Pablo (Romanos, II, 25-26), se pensaba que la conversión de los judíos, o de los indios «judíos», demoraba la llegada del milenio (véase David S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, 1982, pp. 90, 103, 123-124). Esto daba a la aspiración milenarista una inmediatez local. Mucho más que en otras colonias, la idea del milenio siguió teniendo una influencia general en Nueva Inglaterra. Cotton Mather en su *Magnalia Christi Americana*, 1702, usó ese ideal para recordar a los colonos su misión providencial. En 1730, Thomas Prince seguía sosteniendo «que nunca hubo pueblo alguno en la tierra tan paralelo en su historia a los antiguos ISRAELITAS como este pueblo de NUEVA INGLATERRA» (citado en John F. Berens, *Providence and Puritanism in Early America, 1640-1715*, Charlottesville, Virginia, 1978, p. 17).

Esto, en cierta medida, era un ardid retórico para lamentar las deficiencias de la gente de su tiempo. Y lo cierto es que, a pesar de tan apasionadas convicciones y cohesión, no se dejó nada, o casi nada, sin estipular: es importante observar que las colonias no produjeron obras de teología especulativa hasta el siglo XVIII (Perry Miller y Daniel Boorstin, *The Americans, The Colonial Experience*, Nueva York 1958, p. 4). Era también una invocación al pacto incumplido con Dios. Después de abandonar Gran Bretaña influidos por sus convicciones religiosas, los emigrantes conservaron al principio sus iglesias como focos de vida co-

munitaria, pero, con el tiempo, las viejas certidumbres se vieron debilitadas por otros intereses en un mundo cada vez más acomodado, con la consecuencia de que la función edificante y disciplinante de la Iglesia perdió fuerza. Las lamentaciones de Nueva Inglaterra eran un reconocimiento de este cambio. Para 1700, el ideal de un orden social puritano había desaparecido, y sólo quedaba el cuidado por la transmisión de valores sociales. Como observa Stephen Foster, reduciendo la caridad a un concepto muy exclusivo, los puritanos acabaron fracasando en su intento de cambiar el mundo, porque no consiguieron convertirse a sí mismos (S. Foster, *Their Solitary Way*, p. 64).

De todas formas, la fructífera abundancia de la tierra era una bendición y al tiempo un reto. Para Francis Higginson, esa abundancia era un reproche para la superpoblada Inglaterra. Y para la gente como William Woods, en 1634, la amenaza de ociosidad que conllevaba constituía un peligro espiritual. Para John Higginson, en 1663, la pureza de la religión en el desierto era superior a la creciente riqueza, y esa abundancia no era otra cosa que una «merced adicional» (P. N. Carroll, *Puritanism*, p. 117). En medio de este creciente bienestar, los puritanos siguieron convencidos de que la suya era una misión divina: como dijo Cotton Mather en 1690, «Nueva Inglaterra era casi el único jardín del Señor en el vasto continente americano» (citado en P. N. Carroll, *Puritanism*, p. 126). A medida que crecía el entusiasmo por Nueva Inglaterra, los fallos de la Iglesia anglicana parecían cada vez más graves (P. D. Hall *Their Solitary Way*, p. 16. Véase también S. Foster, *New England and the Challenge of Heresy, 1630-1660: The Puritan Crisis in Transathlantic Context*, en *William and Mary Quartely*, 38 [1981], páginas 624-660).

El éxito de Nueva Inglaterra estimuló las esperanzas más absurdas del pequeño grupo de emigrantes durante la guerra civil inglesa. La afirmación de la supremacía del Parlamento sobre la corona, los éxitos militares de los puritanos, y la ejecución del rey Carlos I en 1649 se interpretaron como señales providenciales. El milenio parecía a la vuelta de la esquina. William Aspinwall, un magistrado de Boston y entusiasta milenarista, veía la realización de la Inglaterra ideal como consecuencia de la dictadura de «los santos» (véase F. MacLear, «New England and the Fifth Monarchy: The Ques for the Millenium in Early American Puritanism», en *William and Mary Quartely*, 32 [1975], pp. 223-260, 239, 246, 251. Y también P. F. Gura, *A Glimse for Zion's Glory, passim*). Su

desencanto iba a inducirle a despotricar contra la traición de Cromwell a la Revolución Inglesa. Otros regresaron de Nueva Inglaterra para defender en Inglaterra la causa puritana. Por ejemplo, Thomas Venner, colono de Salem, que volvió a Inglaterra en 1651, se unió a los famosos «santos de Coleman Street», pasó dos años en la Torre de Londres y acabó siendo ejecutado (*ibidem*, p. 255). En 1644, dos barcos volvieron a Inglaterra con cien colonos. Seis de los treinta y cuatro pastores que había en el Parlamento entre 1640 y 1642 eran antiguos exiliados, mientras un tercio de todos los graduados de Harvard entre 1642 y 1656 volvieron a Inglaterra (Cressy, *Coming Over*, p. 201; R. S. Dunn, *Puritan and Yankees: The Winthrop Dynasty of New England, 1630-1717*, Princeton, 1962, p. 37. Fitz Winthrop luchó en el ejército escocés de Cromwell. Anne Lauren, en su *Parliamentary Army Chaplains, 1642-1651*, Woodbridge, 1990, asegura que también había en ese ejército graduados de Harvard. Véase también Paul Christianson, *Reformers and Babylon: English Apocalyptic Visions from the Reformation to the Eve of the Civil War*, Toronto, 1978, p. 199; Stephen Foster, *Their Solutary Way: The Puritan Social Ethic in the First Century of Settlement in New England*, New Haven, 1971, y también su «New England and the Challenge of Heresy, 1630-1660: The Puritan Crisis in Transatlantic Perspective», en *William and Mary Quarterly*, 38 [1981], pp. 624-660). Aunque, en general, se trataba de un elemento poco numeroso, en Inglaterra había muchos miles de personas que sabían lo que era vivir en Nueva Inglaterra.

Como consecuencia de la restauración de Carlos II y de la aplicación del Acta de Uniformidad (1668), la Iglesia de Inglaterra expulsó de sus parroquias a unos 1.300 pastores disidentes o puritanos. Doce de estos eran graduados de Harvard, pero sólo un puñado de los expulsados emigraron a Norteamérica. Los cuáqueros encerrados en cárceles inglesas eran deportados a Jamaica, Barbados y Nevis, con lo que se salvaban de una muerte cierta en Nueva Inglaterra (véase, J. M. Sosin, *English America and the Restoration of the Monarchy of Charles II: Transatlantic Politics, Commerce and Kinship*, Lincoln, Nebrasca, 1980). La desaparición del calvinismo y el crecimiento de la disidencia religiosa en Inglaterra ya eran perceptibles a medida que las ideas de tolerancia se iban abriendo camino. Los escritos de Toland y otros mostraban una actitud más cínica y liberal en Inglaterra, y esto se notaba también en Norteamérica. Ya en los años cincuenta del siglo XVII, las au-

toridades coloniales recelaban de los baptistas y los espiritualistas radicales: el lógico impulso democrático de la revolución puritana era prácticamente imparable (véase A. G. Mathew, *Calamy Revised: Beint a Review of Edward Calamy's Account of the Ministers and Others Expelled and Silenced, 1660-1662*, Oxford, 1934; Phill F. Gura, *A Glimpse of Zion's Glory*, pp. 304-322; G. R. Gragg, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Thought Within the Church of England, 1660 to 1700*, Cambridge, 1966).

Dirigidos por sus pastores, muy cultos y dinámicos, los emigrantes habían creado una fuerte base para su sociedad ideal. Llegaban a ellos pastores con ideas milenaristas, liberados de todo acatamiento a la nobleza inglesa, y dotados de mucha categoría. Rechazando la idea de trasladarse a las Indias Occidentales, o incluso a la cercana colonia de New Haven, los emigrantes temían que su fuerza se debilitase (P. N. Carroll, *Puritanism*, p. 156). Aunque sólo los «santos» podían ser miembros automáticamente de la nueva Iglesia, la ley de Massachusetts exigía que construyesen sus casas a media milla de distancia de la iglesia y acudiesen habitualmente a ella, so pena de multas y cárcel (D. D. Hall, *The Faithful*, p. 145). Para 1645, ya se habían fundado veintitrés congregaciones distintas (Louis B. Wright, *The Colonial Civilisation of Nort America, 1607-1763*, Londres, 1949, p. 83). Así y todo, no se podía decir que la colonia fuese igualitaria, sino, más bien, una aristocracia religiosa hereditaria, muy poco preocupada por la suerte del pueblo (E. S. Morgan, *The Puritan Family*, Nueva York, 1966, pp. 17, 173).

Entre tanto, Connecticut prosperaba con ayuda de la *Providence Company*, entre cuyos miembros estaban John Pym y John Hampden. Nuevos emigrantes y elementos descontentos de Massachusetts llegaban a las tierras del valle de Connecticut. Las colonias se iban apartando imperceptiblemente de la Iglesia de Inglaterra. En esta tierra congregacionalista, se perseguía a otros disidentes. Partiendo de 800 colonos en 1636, la colonia llegó a tener unos 3.200, diez y ocho años más tarde. Pero el poder político se concentraba cada vez más en menos manos: casi un tercio de los representantes duraban veinte o más años (L. W. Labaree, *Conservatism*, p. 22, y Mary A. Jones, *Congregational, passim*).

Roger Williams, huyendo del ambiente represivo de Massachusetts fundó la primera iglesia baptista en Providence, Rhode Island, en 1639. Después de rechazar por impura la autoridad del Estado en asuntos re-

ligiosos, Williams se aprovechó en 1643 de la guerra civil inglesa para conseguir que Londres reconociera su colonia. Pero también allí los representantes tendían a sostener las ideas religiosas, económicas y políticas de los colonos conservadores (*ibidem*, p. 26). Aunque difiriesen en detalles, las colonias de Nueva Inglaterra eran todas en lo esencial, comunidades bíblicas. Conscientes de su misión, creían que Dios las había llamado a regir a la mayoría de la gente. Esta actitud se reflejaba en la estructura del gobierno local, en el que regía el consenso, no el pluralismo. Como ha observado Bremer, un setenta por ciento de los que tenían cargos políticos eran reelegidos una y otra vez para defender el orden social establecido por ellos en 1630 (F. J. Bremer, *The Puritan Experience*).

Durante las dos primeras generaciones, esta evidente cohesión y disciplina social fue cambiando poco a poco. No tardó en salir a la superficie la disensión religiosa. En 1636, Roger Williams criticó el régimen teocrático de Nueva Inglaterra, su falta de comprensión, su intolerancia y el trato que se daba a los indios. Pedía tolerancia para todos, hasta para los católicos: «No sabemos con certidumbre si la masa protestante, independiente e irregenerada, está más lejos de la salvación y sufre de mayor culpa que la masa de papistas ignorantes» (citado en Percy Miller, compilador, *Roger Williams: His Contribution to American Tradition*, Nueva York, 1962, p. 84). Pero para el temible presbiteriano escocés Robert Baillie, la autoridad estaba a merced «de la libre voluntad de la promiscua muchedumbre» (*ibidem*, p. 49).

Williams se fue de Providence en 1639. John Clarke (1609-1676) fundó poco después una segunda iglesia en Newport. Tanto Clarke como sus compañeros baptistas eran de orígen inglés. Clarke, simpatizante de los milenaristas, pasó varios años en Londres defendiendo los intereses de su colonia (véase la exhaustiva obra en dos tomos de W. G. McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833*, Cambridge, Massachusetts, 1971). Rhode Island se convirtió en centro de actividad y debates baptistas. El polemista Samuel Gorton (1592-1677), emigrado de Inglaterra en 1636/1637, había sido expulsado de Massachusetts, y luego había sido causa de confusión en Rhode Island. Después había entrado en la actividad extremista religiosa de Londres entre 1644 y 1648, volviendo a sus antiguas ideas baptistas, fanáticamente anticlericales. Acabaría mostrándose favorable a los perseguidos cuáqueros. Enemigo del puritanismo de Massachusetts, en 1652 los baptistas se habían di-

vidido en baptistas particulares y generales (véase el ensayo sobre la vida de Clarke en la obra de P. F. Gura, *A Glimpse of Zion's Glory*, pp. 276-303). De Inglaterra llegaron otros grupos, sobre todo, en 1671, los llamados Baptistas del Séptimo Día. Concentrados en Rhode Island, los Baptistas llegaron a tener media docena de iglesias en 1700 en un Massachusetts que, para entonces, ya era más tolerante, pero no fundaron su primera iglesia en Connecticut hasta 1706. Otros baptistas llegaron de Gales a la zona de Filadelfia en 1686, y de Inglaterra a Virginia a comienzos del siglo XVIII. Como otras sectas protestantes, los baptistas se dividirían en torno a la cuestión de la Nueva y la Antigua Iluminación durante la época llamada del Gran Despertar (véase E. S. Gaustad, *Historical Atlas of American Religion*, Nueva York, 1962, páginas 10-13, donde hay una sinopsis).

Las mujeres que aspiraban a tener papeles religiosos importantes despertaban el recelo de los puritanos, porque tal actitud corroía la jerarquía social y religiosa. En 1637-1638, Anne Hutchinson fue considerada como impía e indigna de salvación por muchos clérigos y dirigentes de Nueva Inglaterra por convocar muchas reuniones devotas en su casa. Había adquirido sus exaltadas ideas religiosas antes de emigrar. No era de extrañar que su actitud atrajese más a los comerciantes que a los dirigentes políticos y a los terratenientes. Anne Hutchinson era una mujer inteligente y elocuente, además de excelente comadrona, y, con el apoyo del entonces gobernador, sir Harry Vane, puso en tela de juicio ciertos prejuicios teológicos y masculinos contra las mujeres (Emery Battis, en su *Saints and Sectaries: Anne Hutchinson and the Antinomian Controversy in the Massachusetts Bay Colonies*, examina exhaustivamente este tema. Hay una excelente sinopsis en el ensayo obra de Lyle Koehler, «The Case of American Jezebels: Anne Hutchinson and Female Agitation During The Years of Antinomian Turmoil, 1636-1640», en *William and Mary Quarterly*, 31 [1974], pp. 55-78; también, Violet A. Rowe, *sir Harry Vane the Younger: A Study in Political and Administrative History*, Londres, 1970, p. 4-9). Anne Hutchinson trató de conseguir una íntima intensidad espiritual dentro de un estilo ajeno a la Iglesia sacramental y predicadora. Su actitud era un peligro para el equilibro social, y acabó siendo forzada a exiliarse en Portsmouth: muchos de sus seguidores volvieron a Inglaterra o se afincaron en otras colonias. Más tarde, cierto número de cuáqueros fueron también exiliados, y seis de ellos incluso ejecutados: entre éstos Mary Dyer,

una de las más entusiastas seguidoras de Anne Hutchinson. Es importante mencionar que entre los principales disidentes había muchas mujeres. Lo normal hubiera sido que se las acusase de brujería, pero eso no ocurrió en esta ocasión. La brujería y su relación con las mujeres formaba parte del bagaje cultural traído de Inglaterra por los puritanos, de modo que las mujeres que se enfrentaban con el orden social corrían serio peligro, porque se las podía acusar de ser contrarias al verdadero orden cristiano. Su papel como mujeres era apoyar, no innovar. Como dice Christine Larner, «la caza de brujas era un instrumento de legitimación para los nuevos regímenes so pretexto de datos ideológicos» (Christine Larner, *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, Oxford, 1984, p. 139. Véase también su obra *Enemies of God, The Witch-Hunt in Scotland*, Londres, 1981). La caza de brujas era un fenómeno transatlántico. La tolerancia no era virtud que abundase en Massachusetts, pero tampoco puede decirse que Massachusetts tuviese el monopolio de la intolerancia. La Brujería siguió siendo delito en Inglaterra aun después de 1542, y en Escocia desde 1563 hasta 1745. Todavía en 1697 fueron juzgadas veinte brujas, y siete de ellas ejecutadas, en Paisley, Escocia. La última condena a muerte por brujería en Inglaterra tuvo lugar en 1685: otra fue condenada en 1712, pero amnistiada (véase Carol F. Karlsen, compiladora, *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial America*, Nueva York, 1989, y George Lyman Kittredge, compilador, *Witchcraft in Old and New England*, Nueva York, 1956, pp. 329-373). El papel de las mujeres en el mundo transatlántico era de subordinación a todos los niveles, tanto espiritual como intelectualmente. Una canción popular de 1641 lo expresaba así:

> Cuando las mujeres predican y los zapateros remendones rezan
> los demonios se mueren de alegría.
> (Citado en Antonia Fraser, *The Weaker Vessel: Woman's Lot in Seventeen Century England*, 1984, p. 246.)

Para algunos historiadores este fanatismo era indicio de la creciente inseguridad de la autoridad puritana al comenzar cuáqueros y baptistas a consolidarse en Boston. En proporción, pocos hombres eran feligreses habituales y lo mismo cabe decir de los ciudadanos con poder político. El número de feligreses no se mantenía al nivel del aumento de la población. En 1635 casi todos los bostonianos eran feligreses,

pero en 1649 su número no pasaba de la mitad (D. D. Hall, *Faithful*, p. 99). Al mismo tiempo, los que no eran feligreses ni ciudadanos se sentían discriminados. Para 1660, la autoridad de los devotos empezaba a verse corroída por el creciente predominio de una clase mercantil acomodada; esta fecha coincidió con la de la restauración de la monarquía en Gran Bretaña (véase B. Bailyn, *The New England Merchants in the Seventeenth Century*, Harvard, 1955, pp. 105-108, 135-138, 141). Más tarde, tanto en Connecticut como en Massachusetts, la feligresía iba a hacerse menos restringida: los devotos aceptaban el cambio de los tiempos. La creciente riqueza del comercio se enfrentaba con la comunidad de los devotos. Si, como afirma Andrew Delbanco, «los puritanos hablaban el lenguaje de la familia contra el lenguaje del comercio», las tensiones debían ser insostenibles. «La frenética, confusa búsqueda de consenso ideológico y conformidad entre valores y conducta dejaba el orden institucional debilitado por las disputas y desgarrado por las porfías de autoridad entre la Iglesia y la sociedad» (Paul R. Lucas, *Valley of Discord: Church and Society Along the Connecticut River, 1636-1725*, Hanover, Nueva Hampshire, 1976, p. 206. Véanse también B. Bailyn, citado más arriba, y A. Delbanco, *The Puritan Ordeal*, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 22). Nueva Inglaterra estaba siendo integrada en la economía atlántica: en el comercio con España y con el Caribe, y forjándose más íntimos vínculos con Londres. Los comerciantes comenzaban a tolerar a los disidentes religiosos, negociaban en tierras coloniales, e incluso volvían a Gran Bretaña convertidos en importantes terratenientes (véase B. Bailyn, *The New England*, pp. 40, 100, 197). Los pastores eran ahora menos eruditos, más proclives a entrar por matrimonio en la clase mercantil. Tendían a ser más móviles dentro del contexto de la colonia, y a volver a Inglaterra, con todo lo cual su relación con sus feligreses era menos íntima y duradera. Por otra parte, estaban enteramente a merced del voto de sus feligreses. Las conversiones de pastores de Harvard a la Iglesia de Inglaterra comenzaron en 1687, más de cincuenta estaban en Inglaterra en los años veinte del siglo XVIII. Al mismo tiempo, la oposición a la creación de nuevas colonias tierra adentro, hacia el oeste, alejándose de las zonas originarias, quedaba frenada por causa de la amenaza militar francesa en la frontera. Ya en 1664, Roger Williams expresaba así al hijo de Winthrop sus temores de que decayese el ímpetu colonizador:

> Señor, cuando nosotros, que somos los más viejos, estemos pudriéndonos (hoy, o mañana), la nueva generación tendrá que hacer algo, porque me temo que, si no, a diferencia de los primeros Winthrops y sus Modelos de Amor, la Trinidad Habitual del Mundo (Lucro, Influencia, Placer) será también aquí la *Tria Omnia*, igual que en el resto del mundo, mano a mano con la prelatura y el papado, y dominará en este tierra de Dios como el Dios Oro entre los Españoles.
> (Citado en A. Simpson, *W and M Q*, 13 [1956], p. 53.)

La idea originaria de difundir el Evangelio en Norteamérica fracasó. Los indios recibieron relativamente pocas atenciones del clero de Nueva Inglaterra. Esto posiblemente sea imputable a la supuesta muerte de uno o dos tercios de la población india de Nueva Inglaterra por causa de enfermedades para 1620 (A. Delbanco, *The Puritan Ordeal*, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 106). En el mejor de los casos, los habitantes de Nueva Inglaterra se mostraban ambiguos en su actitud con respecto a los indios. Las estructuras eclesiásticas protestantes, por ejemplo, vinculaban al pastor a una iglesia determinada, con lo que se dificultaba la actividad misionera. En otros casos, donde antes se veía un paraíso, ahora se veía salvajismo. Esto era reflejo de los miedos puritanos a la inestabilidad y la violencia cuando tenían que enfrentarse con un orden social muy distinto. Los indios, al lado de todo esto, eran una preocupación muy secundaria. El hecho de que los colonos dependieran de los indios, que, además, se resistían a abrazar el cristianismo y tenían costumbres muy distintas, los convertía a ojos de los colonos en «salvajes» (véanse los excelentes estudios de Bernard W. Sheehan, *Savagism and Civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge, 1980, sobre todo pp. 116 y ss., y Karen O. Kupperman, *Settling with the Indians: The Meeting of English and Indian Cultures in America, 1580-1640*, Totowa, Nueva Jersey, 1980).

Es posible que a los puritanos les entusiasmase la difusión del Evangelio por tierras remotas y sin cristianizar de más allá de la frontera, pero también les preocupaba el que la expansión conllevase un riesgo de debilitamiento. La preocupación de Roger Williams por el derecho de los indios a sus tierras, los esfuerzos de John Elliot por traducir las Sagradas Escrituras al idioma de los indios, el interés de Jonathan Edwards, y el fallido intento de Eleazar Wheelock de fundar una escuela india, fueron excepciones. A los indios se los consideraba siempre, como en el caso de Cotton Mather, «verdaderas *ruinas humanas*,

más que cualesquiera otros de los que se encuentran sobre la faz de la tierra» (citado en W. Kellaway, *The New England Company*, p. 1; S. E. Morison, *The Founders*, p. 291). Entre 1660 y 1700 sólo cuatro indios entraron en la universidad, y uno de ellos murió en el término de un año, en 1666. Después de cierto optimismo inicial, la construcción de «aldeas de rezos» para los indios resultó un fracaso. Los dos indios que se graduaron en Yale bajo Brainerd fracasaron como misioneros en 1748 (Kellaway, p. 266). En el siglo XVIII, un indio mohicano converso, Samson Occu fue una verdadera excepción. Llevado a Escocia e Inglaterra por el reverendo Nathaniel Whitaker, se le utilizó para hacer colectas en beneficio de las misiones indias, y en dos años se reunieron doce mil libras esterlinas (véase E. S. Gaustad, *The Great Awakening in New England*, Nueva York, 1957, y James D. McCallum, *Eleazar Wheelock: Founder of Dartmouth College*, Hanover, Nueva Hampshire, 1945). El colegio universitario de Dartmouth fue fundado por Eleazar Wheelock, que esperaba convertir a los indios, pero esta esperanza no tardó en desvanecerse: sólo tres indios se graduaron en el siglo XVIII, y nueve en el XIX. La mentalidad misionera trataba de reducir a los indios, transformando su salvajismo en civilización, por medio de una mezcla de imperialismo cultural y religioso. Además, era muy frecuente el que los pastores resultasen ser los más incapaces y débiles de toda su clase (J. Axtell, *The Invasion Within The Contest of Cultures in Colonial North America*, Oxford, 1985, pp. 135, 213; Neal F. Salisbury, «Red Puritans: The "Praying Indians" of Massachusetts Bay and John Eliot», en *William and Mary Quarterly*, 31 [1974], pp. 27-54; W. S. Sinmons, «Cultural Bias in the New England "Puritans" Perception of Indians», en *ibidem*, 39 1981, pp. 56-72). Tan incapaces de comprender la aldea india nómada como al vagabundo inglés, los puritanos de Nueva Inglaterra consiguieron poco en este terreno. La conversión de los indios no era una prioridad para ellos: para el puritano, satanismo y paganismo eran la misma cosa.

Nueva Inglaterra, como aduce persuasivamente el profesor Jack Grene, no es toda la historia. Es posible que los puritanos se las arreglaran para crear una imagen mejor de sí mismos: la afirmación de Cotton Maher de que todos los caminos conducen a Jerusalén, es decir, a la liberación de todas las servidumbres bajo la égida de Cristo, dio lugar a la Gran Emigración a la Nación de los Elegidos de Nueva Inglaterra, idea que sedujo a la gente de su tiempo e incluso a historiadores pos-

teriores (véase Sacvan Becovich, *The Origins of the American Self*, Yale, 1975, pp. 1, y 57, 105). Pero el carácter de los colonos que vivían al sur de Nueva Inglaterra era otra cosa: la mitad de ellos eran servidores. En el censo de 1624-1625 más de un tercio se declararon criados (Abbot Emerson Smith, *Colonists in Bondage: White Servitude and Convict Labour in America, 1607-1776*, Chapel Hill, 1947, pp. 3, 23). Un número bastante alto de convictos y prisioneros de guerra escoceses fueron también enviados a las colonias norteamericanas: en 1667 llegaron veintiuno de ellos a Virginia, y entre 1672 y 1676, 152 a Maryland (*ibidem*, p. 98). Entre 1729 y 1770, alrededor de un setenta por ciento de esos convictos fueron transportados principalmente a Maryland y a Virginia, aunque algunos llegaron también al Caribe (*ibidem*, pp. 116-117). Unos 10.000 criados salieron de Bristol con destino a Norteamérica entre 1654 y 1686: entre este año y 1707, 1.300 criados salieron de Liverpool (James Horn, «Servant Emigration to the Chespeake in the Seventeenth Century», en Tate y Ammerman, compiladores, pp. 51-95). En el siglo XVIII unos treinta mil fueron transportados a las colonias entre 1718 y 1775 (A. Roger Ekirch, *Bound for America: The Transportation of British Convicts to the Colonies, 1718-1775*, Oxford, 1987, p. 23). Los móviles religiosos que inducían a esta gente a cruzar el Atlántico eran, por razones fáciles de entender, menos importantes que los de otro tipo.

La colonia virginiana se desarrolló por derroteros muy distintos que la de Nueva Inglaterra. Apoyada por predicadores a comienzos del siglo XVII, la *Virginia Company*, 1606) nunca envió un solo misionero a la colonia, por irónico que esto parezca (Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, Chapel Hill, 1975, p. 55). En el mejor de los casos, los pastores iban a ser allí instrumentos de control social: «Para honra de Dios, instrucción del pueblo, evitación de rebeliones y mejor uso de la obediencia» (R. Hakluyt, citado en Craven, *Southern Colonies*, p. 64). Aun así, la consagración de los dos primeros pastores convenció a algunos de que «este trabajo es trabajo de Dios y, por consiguiente, se mantendrá por mucho que el hombre lo abandone deliberadamente» (el reverendo William Crashaw, citado en W. F. Craven, *Souther Colonies*, p. 115). Aunque Virginia disponía de medios legales para el sostenimiento del clero anglicano (1619), el poder de las juntas parroquiales locales en el nombramiento de clérigos debilitaba a la Iglesia. El gobierno de la colonia

sólo permitía votar a los terratenientes importantes, y las bibliotecas tenían libros espirituales y no libros polémicos: la actitud de la laicidad era anglicana, pero sin mucho entusiasmo. Entre 1641 y 1671 la población aumentó el cuádruple, llegando a contar hasta ocho mil personas, entre las que había dos mil esclavos, pero el número de clérigos seguía siendo bajo. En 1662, diez clérigos tenían que atender a unas cuarenta y tres parroquias, y en 1701 sólo había treinta y siete para cincuenta y una parroquias. Para 1750 se calculaba que en Virginia había un cuarto de millón de habitantes. La propuesta de nombrar un obispo fracasó en el siglo XVII, y también en el XVIII. La ordenación de pastores se hacía en Inglaterra, cosa cara y arriesgada, porque muchos perecían en la travesía, o bien se enviaba a las colonias pastores ingleses: lo malo de esto último era que sólo los clérigos más pobres se decidían a dejar a sus amigos y cambiar su patria por país tan remoto (Dr. Thomas Bray, citado en Leonard W. Cowie, *Henry Newman, An American in London, 1708-1743*, Londres, 1956, p. 24). Incluso ofreciendo pingües becas, fueron pocos, y con frecuencia poco recomendables, los pastores que se ofrecieron a ir a Virginia (véase D. Boorstin, *The Americans: The Colonial Experience*, pp. 97 y ss.).

No hay apenas clérigos anglicanos en las colonias centrales hasta después de 1700. En cierta medida esto fue reparado gracias a la conversión y ordenación de George Keith, el cuáquero escocés, como misionero en las colonias centrales, y también al llegar algunos episcopalianos escoceses a Perth Amboy, en Nueva Jersey. Aunque en Virginia y Maryland sólo había cuatro pastores anglicanos, Oxford y Cambridge rehusaron enviar más hasta 1680-1688, cuando llegaron once pastores más. Las grandes parroquias poco lucrativas no atraían a gente de primera fuerza, ni tampoco las comunidades desarrolladas y unidas al estilo de Nueva Inglaterra. Incluso durante la revolución norteamericana, la Iglesia anglicana sólo estaba afincada aún en cuatro condados (W. H. Seiler, *The Anglican Parish in Virginia*, en la obra compilada por J. M. Smith, *Seventeenth Century America*, Chapel Hill, 1959, páginas 119-142; P. S. Hafenden, *The Anglican Church in Restoration Colonial Policy*, *ibidem*, pp. 166-191, y F. Mills, *Bishops By Ballot*, Nueva York, 1978, p. vi; Philip Davidson, *Propaganda in the American Revolution, 1763-1783*, Chapel Hill, 1941, p. 57.

Se hicieron esfuerzos tardíos, en parte gracias al reverendo James Blair, escocés, que recaudó fondos en Inglaterra para fundar el Colegio

Universitario de William y Mary, en Pennsylvania, en 1693, la Sociedad para la Propagación del Conocimiento Cristiano (SPCK), en 1699, y la Sociedad para la Propagación del Evangelio (SPG), en 1701. Henry Newman, norteamericano y graduado de Harvard, de familia puritana, fue secretario del SPCK entre 1708 y 1743 (véase L. W. Cowie, *An American in London*).

Hubo mejoras. En el King's College, Nueva York, se abrieron nuevos centros docentes (1745), y se abrió también el Colegio Universitario de Filadelfia (1755). En torno a 1775 se licenciaron en Norteamérica 409 clérigos y llegaron más de Inglaterra. En los 80 años que precedieron a la independencia de Norteamérica, llegaron a Nueva Inglaterra 84 clérigos; 57 a Nueva York; 47 a Pennsylvania y a Delaware; 44 a Nueva Jersey; 54 a Carolina del Sur; 13 a Georgia; 5 a Maryland; y 2 a Virginia. Al declararse la independencia seguían en las antiguas colonias 77 de estos clérigos. No todo el clero del SPG encontró parroquias de su gusto. En Carolina del Norte, según un observador:

> A veces la Sociedad para la Propagación del Evangelio tenía la caridad de enviar misioneros a este país, pero, por desgracia, el sacerdote resultaba demasiado lujurioso para el pueblo, o, lo que también ocurría con frecuencia, el pueblo era demasiado lujurioso para el sacerdote. Por estas razones, esos reverendos caballeros dejaban siempre a sus rebaños tan redomadamente paganos como los encontraban.
> (William Byrd, de Westover, Virginia, citado en E. S. Gastaud, *Historical Atlas*, p. 8; el SPG, no envió clérigos a Maryland o a Virginia.)

Hubo parecida expansión en el programa de construcción de iglesias. En 1724, se abrió la primera iglesia anglicana en Connecticut. Para 1730, se construyeron 17 iglesias y capillas en Carolina del Sur. En 1736, John Wesley fue el primer clérigo anglicano que predicó en Georgia. El Gran Despertar contribuyó a dar un ímpetu y una sensación de misión más urgente, atrayendo a muchos conversos de grupos divididos y disidentes, y dando al anglicanismo una imagen más positiva. Con el apoyo del SPG, se construyeron veintiuna iglesias coloniales en la década que terminó en 1760, pero en la década siguiente fueron noventa las construidas. La Iglesia recibió considerable ayuda de numerosos conversos en Nueva Inglaterra: dos tercios del clero de Connecticut se componía de conversos congregacionalistas, y alrededor de una cuarta parte procedía de Gran Bretaña. Aunque el número de pastores aumentó mu-

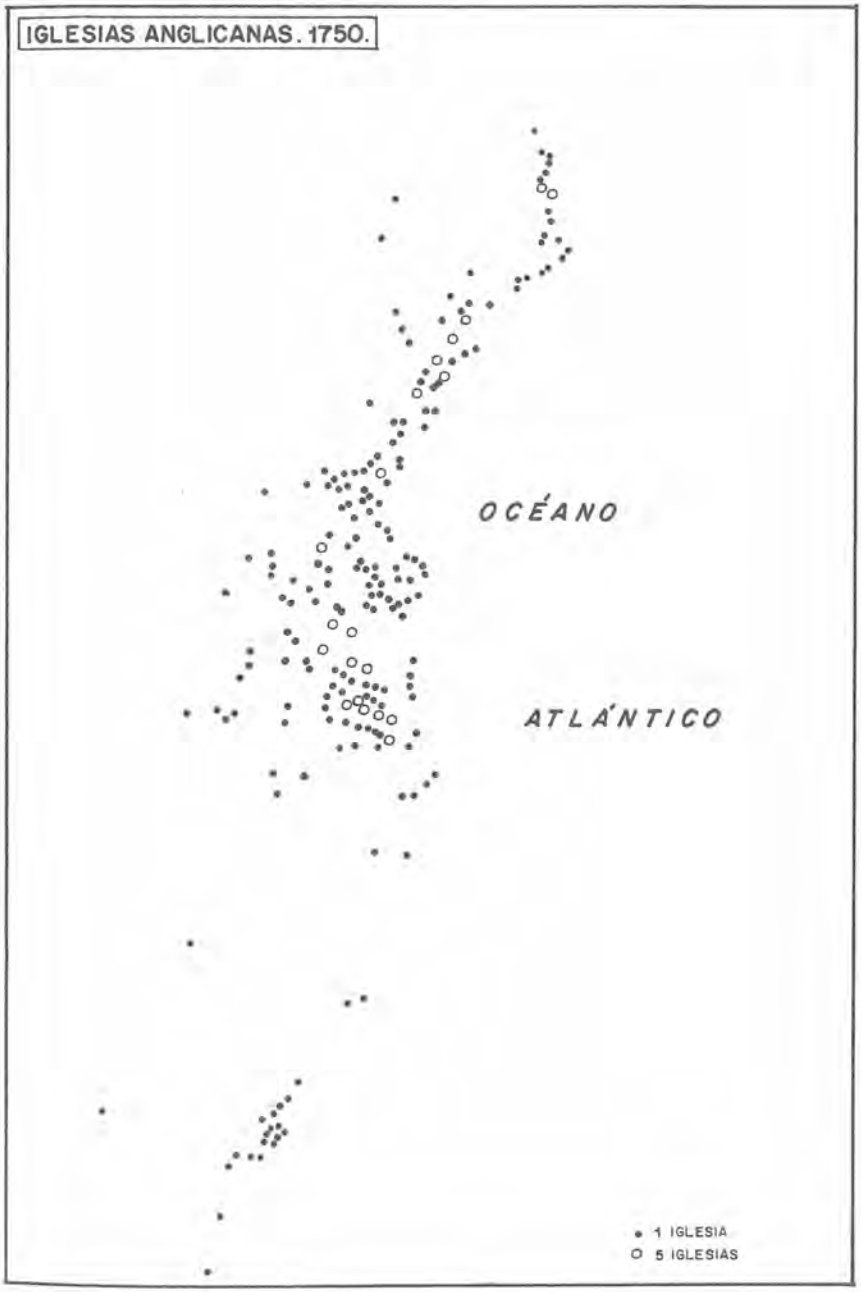
cho, Virginia siguió dependiendo en igual medida de Gran Bretaña, que envió alrededor de una cuarta parte de sus clérigos. Para 1763, sin embargo, ya estaban preparándose en las colonias el doble de novicios que en Gran Bretaña (véase H. V. Mills, *Bishops by Ballot*, pp. 6-39). La Iglesia anglicana estaba poniéndose a la misma altura que los presbiterianos y los congregacionalistas.

Pero la revolución norteamericana iba a afectar seriamente a la comunión anglicana. Muchos clérigos probritánicos escaparon del país, como también muchos de sus feligreses. Alrededor de cuarenta mil elementos probritánicos se refugiaron en Nueva Escocia, y otros siete mil se fueron a Inglaterra. En Virginia, por ejemplo, la Iglesia fue separada del Estado en 1776, y sólo 28 de sus 91 clérigos seguían en sus parroquias para fines de ese año. Fuertemente identificada con la corona inglesa, la Iglesia anglicana tenía que enfrentarse con una seria crisis en el nuevo país (véase también Gordon Stewart y George Rawlyk, *A People Highly Favoured of God: The Nova Scotia Yankees and the American Revolution*, Hamden, Connecticut, 1972).

La colonia primitiva de Virginia había pasado por muchos altibajos. Los primeros colonos murieron a miles por enfermedad, desnutrición y ataques indios. La *Virginia Company* fue disuelta en 1624 y substituida por un gobierno real. Para 1630, muchos de los dirigentes y caballeros virginianos habían regresado a Gran Bretaña. La inmensa mayoría de los inmigrantes eran servidores forzados. Entre 1635 y 1680, llegaron entre mil y mil seiscientos inmigrantes cada año, y sólo una quinta parte de ellos sobrevivió a su primer año de estancia allí (L. B. Wright, *Colonial Civilisation*, pp. 31, 39; T. H. Breen, *Puritans*, p. 78). Virginia estaba dominada socialmente por hombres que se habían hecho a sí mismos, que ni esperaban deferencia de nadie ni se la daban a nadie. Los criados podían subir de pronto y convertirse en burgueses en pocos años (véase, T. J. Wertenbaker, compilador, *The Planter of Colonial Virginia*, Nueva York, 1959, p. 73, y también su *Patrici and Pleibian in Virginia*, Nueva York, 1959, compilador, p. 7). Entre 1680 y 1776, 55 familias controlaban los 62 cargos políticos de la colonia (L. W. Labaree, *Conservatism in Early American History*, Ithaca, 1948, p. 6). La colonia se caracterizaba por una actitud fuertemente individualista: dominaban en ella la rivalidad empresarial, una deficiente cooperación militar, y divisiones de clase, atenuadas luego por la solidaridad racial contra los esclavos negros.

Aunque la Iglesia de Inglaterra se fundó oficialmente en Virginia en 1618, puritanos y presbiterianos se afincaron allí en medio de una gran indiferencia religiosa. Muchos de ellos eran prisioneros escoceses deportados después de las batallas de Dunbar (1650) y Worcester (1651). Aunque sólo llegó allí una pequeña proporción de los 2.000 condenados, un pastor anglicano observó en 1665 que habían prosperado mucho, a juzgar por su riqueza y el número de sus criados. El reverendo Morgan Jones, discípulo del baptista galés John Myles, trabajó con frecuencia en la colonia entre 1639 y 1655. También empezaron a llegar cuáqueros británicos. A partir de 1657, de dos a cinco al año, entre ellos varias mujeres, hubieron de dar testimonio de su fe, y uno de ellos, el escocés William Galway, moriría durante una gira apostólica por la colonia en 1677 (Babette Levy, *Early Puritanism and the Southern and Island Colonies*, pp. 120-121, 136, 142). Más tarde llegaron del Ulster presbiterianos escoto-irlandeses, y, a partir de 1685, también refugiados franceses, como consecuencia de la revocación del Edicto de Nantes.

Después de la restauración de Carlos II, en 1663, se fundaron seis nuevas colonias norteamericanas: las Carolinas en 1664; Nueva York en 1681; Nueva Jersey, Delaware y Pennsylvania en 1682; Georgia en 1732. Estas colonias surgieron contra el telón de fondo de la Revolución Gloriosa (1688), el Acta de Tolerancia (1691), que reconoció, aunque no en términos de igualdad, a todos los grupos religiosos, excepto católicos y unitarios, y las derrotas militares de la autocracia y el catolicismo británico en el período terminado en 1763. Las oportunidades económicas, las ideas mercantilistas y el descontento religioso contribuyeron al constante flujo emigratorio. Al mismo tiempo, el fin del derecho divino de los reyes, que tuvo lugar sin estrépito en 1688, contribuyó posiblemente a suavizar los flecos de la polémica protestante: no era posible controlar las ideas. Inglaterra vio inmensas ventajas económicas en el control monopolista del comercio colonial, sobre todo en lo referente al trabajo y al azúcar. Pero las colonias norteamericanas estaban empezando a captar también la nueva situación (véase, por ejemplo, la obra de Peggy K. Liss, *Atlantic Empires: The Network of Trade and Revolution, 1713-1826*, Baltimore, 1983, pp. 32, 37, 43. Sobre el problema del cambiante telón de fondo religioso, véase Gordon Rupp, *Religion in England, 1688-1791*, Oxford, 1986).


IGLESIAS ANGLICANAS. 1750.
OCÉANO
ATLÁNTICO
• 1 IGLESIA
O 5 IGLESIAS

Las Indias Occidentales ofrecían otra zona de expansión en los siglos XVII y XVIII. Gran Bretaña fue adquiriendo gradualmente nuevas islas como consecuencia de diversas guerras. La isla de Providencia, o la de Santa Catalina, adquirida de las primeras, resultaron difíciles de conservar. Jamaica, conquistada en 1655, fue la adquisición más importante. No tardaron en llegar a ella unos trescientos habitantes de Nueva Inglaterra. Para 1700 se afincaron allí unos nueve mil británicos (Babette M. Levy, *Early Puritanism*, pp. 82, 299, 307). A partir de 1625 se habían adquirido otras islas menores: Barbados, Antigua, parte de Saint Kitts, Nevis, y algunas más de menor cuantía. Muchos de los colonos llegaron como convictos o prisioneros de guerra. Había muchos plantadores ricos con fama de inmorales, y, para 1796, 606 de un total de 769 plantadores jamaicanos vivían fuera de la isla (véase, H. P. Thompson, *Into All Lands: The History of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 1701-1950*, Londres, 1951, p. 157). También llegaron muchos miles de esclavos negros para trabajar en las plantaciones.

Las iglesias estaban mal construidas en los primeros días de estas colonias, y el clero escaseaba. En 1700, un visitante encontró seis parroquias con sólo dos sacerdotes en la isla de Leeward. Las Bahamas, ocupadas en 1718, no consiguieron un clérigo hasta 1734. El generoso legado del gobernador de Leeward, Codrington (1710), para dotar un colegio resultó decepcionante: el colegio no se fundó hasta 1745 (*ibidem*, pp. 158-160). La actividad de la Iglesia anglicana, igual que ocurría en la tierra firme norteamericana, se vio muy perjudicada por la falta de obispos y la negativa a nombrarlos: técnicamente, todas las islas seguían sometidas al obispo de Londres. La falta de una imprenta eclesiástica, como también de revistas y colegios, planteaba otros problemas. La Sociedad para la Propagación del Evangelio dio pequeños donativos a Jamaica, Montserrat y Antigua. Incluso en parroquias estables, con estipendios procedentes de fondos públicos, el clero anglicano se componía, en general, de pastores incultos, recién llegados a las islas, y tan insuficientes en número que en 1800 sólo había en Jamaica 20 pastores para más de 400.000 feligreses.

En Gran Bretaña empezaban a organizarse otros grupos galeses y escoceses. Desde 1660, se presionó a los baptistas galeses para que se sometieran a la Iglesia anglicana. Para John Myles, de Oxford, fundador de la primera iglesia baptista galesa, y para otros que pensaban

como él, los «clérigos codiciosos» eran de la misma cuerda que los terratenientes explotadores y los usureros sin piedad. Myles, que fundó veinte conventículos en Monmouth, Glamorgan y Carmarthen durante el período cromwelliano, fue el genio organizador de los baptistas. En constante contacto con sus hermanos londinenses, y temeroso del futuro, Myles como consecuencia de la restauración de los Estuardo (1660) decidió emigrar a Norteamérica (Thomas Richards, *The Puritan Movement in Wales*, Londres, 1920, pp. 173, 203, 202-208, 221). Bajo la égida de Myles, un grupo de baptistas galeses salió con destino a la colonia de Reheboth, en Plymouth, en 1663. Allí fueron perseguidos de nuevo, y acabaron afincándose en Swansea, Massachusetts. Otros emigrantes baptistas se afincaron en Filadelfia y sus alrededores, donde acabó instalándose el grupo baptista central de todo el territorio entre Nueva York y Virginia. Los baptistas galeses comenzaron a emigrar también a las Carolinas a partir de 1736. Su primera iglesia, fundada en Welsh Neck, produjo treinta y ocho iglesias en Carolina del Sur (E. G. Hartman, *Americans from Wales*, pp. 41, 53-54).

Los escoceses y los escoto-irlandeses comenzaron también a emigrar en creciente número a partir de los años ochenta del siglo XVII, sobre todo después de la batalla de Bothwell (1648). Muchos escoto-irlandeses emigraron de Laggan a Barbados, Maryland y Virginia. favorable desde los primeros días de la colonización. Un hijo de un profesor de teología de la universidad de Cambridge, Alexander Whitaker, informaba así en 1614: «Aquí no hay sobrepelliz ni se habla de comprarla» (Charles Augustus Briggs, *American Presbyterianism, Its Origin and Early History*, Edimburgo, 1885, p. 7. Para el panorama en general, véase W. C. Lehmann, compilador, *Scottish and Scotch-Iris Contributions to Early American Life and Culture*, Washington, D.C., 1980). Ya había muchas iglesias proclives al presbiterianismo en Nueva York y en Nueva Jersey a partir de mediados del siglo XVII, y el ambiente era favorable al proselitismo. Como escribió Mathew Hill, del condado de Charles, Maryland, a Richard Baxter el 3 de abril de 1669:

> Algunos que conocen mejor que yo el pensar del pueblo, consideran que dos o tres predicadores itinerantes serían aquí muy útiles, aunque yo creo que la gente, en general, es amable y está bien dispuesta por lo que a sus párrocos se refiere... Pensamos que el deber de los jóvenes que viven en Inglaterra y quieren ganar dinero con su trabajo

> es venir aquí y echarnos una mano. Señor, espero que tendréis la bondad de defender los intereses de este pobre pueblo e intercederéis cerca de vuestros hermanos para que participen aquí en la obra del señor. (Citado en C. A. Briggs, *American Presbyterianism*, Apéndice xlii.)

El primer graduado de Harvard que llegó a pastor presbiteriano norteamericano, Nathaniel Brewster, fue a Inglaterra, de donde, al verse despedido de su curato en 1662, volvió a Norteamérica para recomenzar su ministerio. Dugald Simson, presbiteriano nacido en Glasgow, trabajó de pastor en Brookhaven durante cosa de seis años, y volvió de allí a Escocia, donde permaneció hasta su muerte, que tuvo lugar diez años después, en 1704. El reverendo Nathaniel Taylor salió de Escocia en 1690 con destino a Norteamérica acompañado por su congregación, afincándose todos en Patuxen. El reverendo Malachi Jones, presbiteriano galés, trabajó en la zona de Filadelfia a partir de 1714. James Brown, de Glasgow, se afincó, con otros, en Swansea, Massachusetts, pero volvió a Glasgow después de la Revolución Gloriosa (1688). Desde allí mantuvo correspondencia con el presbiterio de Filadelfia, fundado en 1706, y cooperó con la Iglesia presbiteriana de Norteamérica. Muchos otros se comportaron de parecida forma, esto es, pasando unos años en Nortamérica y volviendo luego a Escocia.

La mayor parte de los primeros colonos escoceses gravitaron hacia Nueva Jersey (véase Ned Landsman, *Scotland's First Colony, 1683-1765*, Princeton, 1985). Más de cien escoceses llegaron en 1685 con dos pastores, los cuales volvieron poco después a Escocia. William Dunlop llegó en 1684, trabajó como pastor en Port Royal, Carolina del Sur, y volvió a Escocia, donde fue nombrado director de la Universidad de Glasgow (C. A. Briggs, *American*, pp. 123-130. Véase también Richard Webster, *A History of the Presbyterian Church in America form its Origins to the Year 1760*, Filadelfia, 1857). Otros escoceses firmantes de la reforma religiosa, animados por lord Cardross, intentaron sin éxito instalarse en las Carolinas por la misma época. Por lo menos empezaba a sentirse interés por Norteamérica en Escocia (W. Stitt Robinson, *The Southern Colonial Frontier, 1607-1763*, Alburquerque, Nuevo México, 1979, página 88).

La efímera colonia de Darién, en Centroamérica, atrajo a otros escoceses, entre los que había varios pastores: de los seis que fueron a ella, tres murieron por el camino. El presbiterio de Caledonia fue el pri-

mer presbiterio organizado en el continente americano (véase, C. A. Briggs, *American Presbyterianism*, pp. 105-130, y John Prebbe, *The Darien Disaster*, Londres, 1968). El fracaso del experimento fue causa de que uno de los pastores muriese en Jamaica, otro en Charleston, y el tercero de vuelta a Escocia. Algunos de los colonos supervivientes emigraron al sur de Norteamérica.

Pero la persistencia de la emigración religiosa escocesa se puede ver en la fundación de Sociedades de San Andrés en muchas ciudades coloniales, desde Charleston (1729) hasta Filadelfia (1748). Florecieron muchas otras instituciones benéficas escocesas. Los escoceses de las tierras altas emigraban en creciente número, a medida que el viejo orden social y económico se desintegraba a fines del siglo XVIII, para buscar fortuna al otro lado del Atlántico. Tendían a ir, sobre todo, al territorio del cabo Fear, en Carolina del Norte: 350 escoceses de Argyllshire se instalaron allí hacia 1739, y al mismo tiempo, más o menos, otros 423 se afincaron en el valle del Hudson, Nueva York. El reverendo John MacLeod, de Skye, fue enviado a Georgia en 1735 a cuidar de unos 160 escoceses de las tierras altas. Católicos escoceses de Uist, viéndose perseguidos, huyeron a la isla de Prince Edward en 1771, mientras, dos años antes, el reverendo doctor John Witherspoon ayudaba a instalar a sus compatriotas en Nueva Escocia y Vermont. La creciente inmigración escocesa a Nueva Escocia fue causa de la llegada de varios pastores presbiterianos. El reverendo James Murdoch llegó allí en 1776 y se quedó treinta años, formando un presbiterio con algunos pastores congregacionalistas. El reverendo James McGregor llegó también allí en 1786 para ocuparse de la zona de Pictou. Le siguieron muchos (véase Ian C. C. Graham, *Colonists from Scotland: Emigration to North America, 1707-1783*, Ithaca, Nueva York, 1956, y también J. P. MacLean, compilador, *An Historical Account of the Settlements of Scotch Highlanders in America Prior to the Peace of 1783*, Baltimore, 1987, 1900, pp. 150-151, 221-223). En otras partes, sobre todo en las Carolinas, las afinidades étnicas y religiosas prudujeron considerables tensiones políticas durante la segunda mitad del siglo XVII (J. M. Sosin, *English American*, pp. 208-222).

La escasez de pastores y la amenaza que suponían para las colonias británicas las católicas Francia y España desde fines del siglo XVII hasta 1763 estimularon los vínculos entre las Iglesias a ambos lados del mar. La ausencia de seminarios teológicos en la Norteamérica prerevolucio-

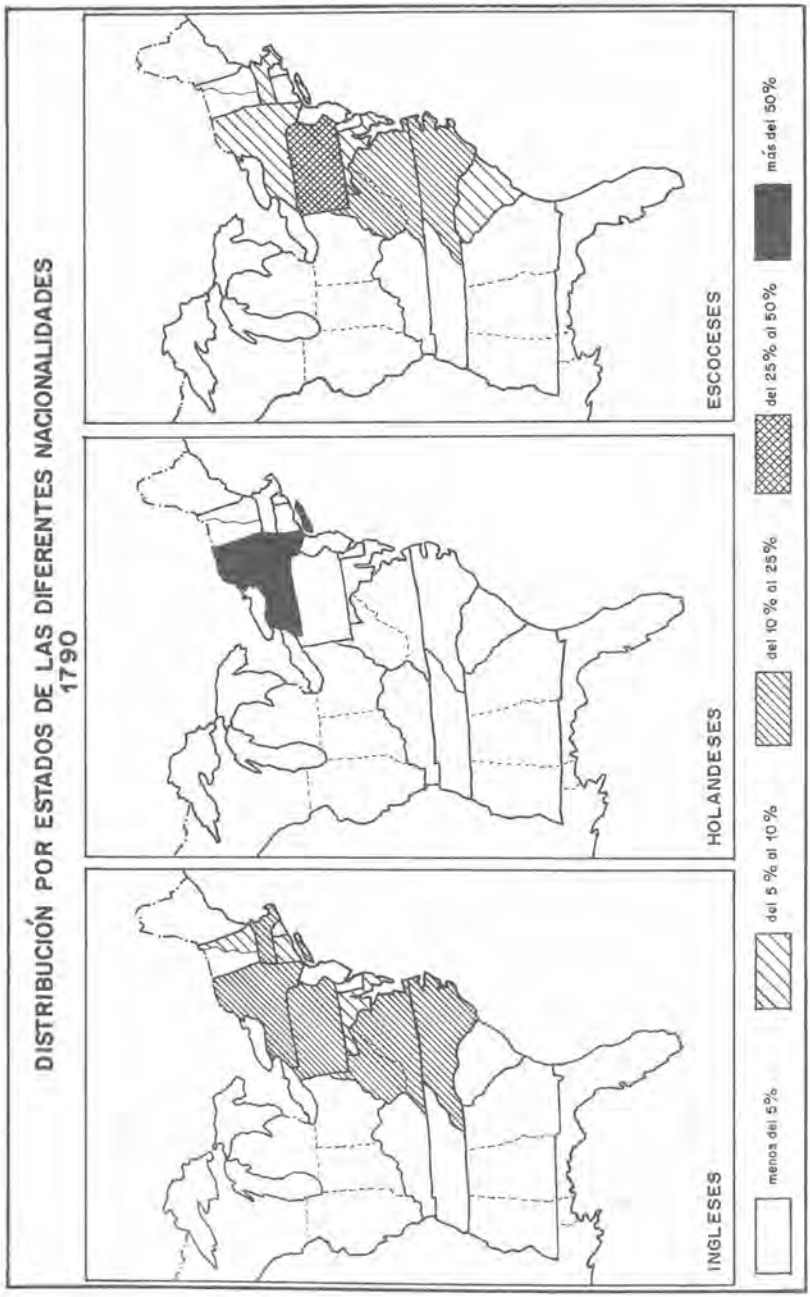
naria era un problema: al salir de la universidad, los estudiantes solían «estudiar» teología con algún clérigo conocido. Además, la decreciente influencia de ambos grupos religiosos en sus respectivos países les animaba a compensar esto uniendo filas. Ante tales problemas, la cooperación fue en aumento. En 1691, en Londres, congregacionalistas y presbiterianos se unieron bajo ciertas «cláusulas de acuerdo». A partir de 1690, Increase Mather, presidente de Harvard, trató de reanimar la cooperación con los presbiterianos. Mather había ayudado a los refugiados de Darien cuando se desintegró esa colonia, y conoció a William Carstares, capellán de William de Orange, durante la Revolución Gloriosa (Kenneth Ballard Murdoch, *Increase Mather: The Foremost American Puritan*, Cambridge, Massachusetts, 1926, p. 212). Sus experiencias de dos largas visitas a Gran Bretaña y sus ideas milenaristas le hicieron muy probritánico, actitud correspondida por el sínodo presbiteriano de Glasgow, que escribió lo siguiente a Mather en 1700:

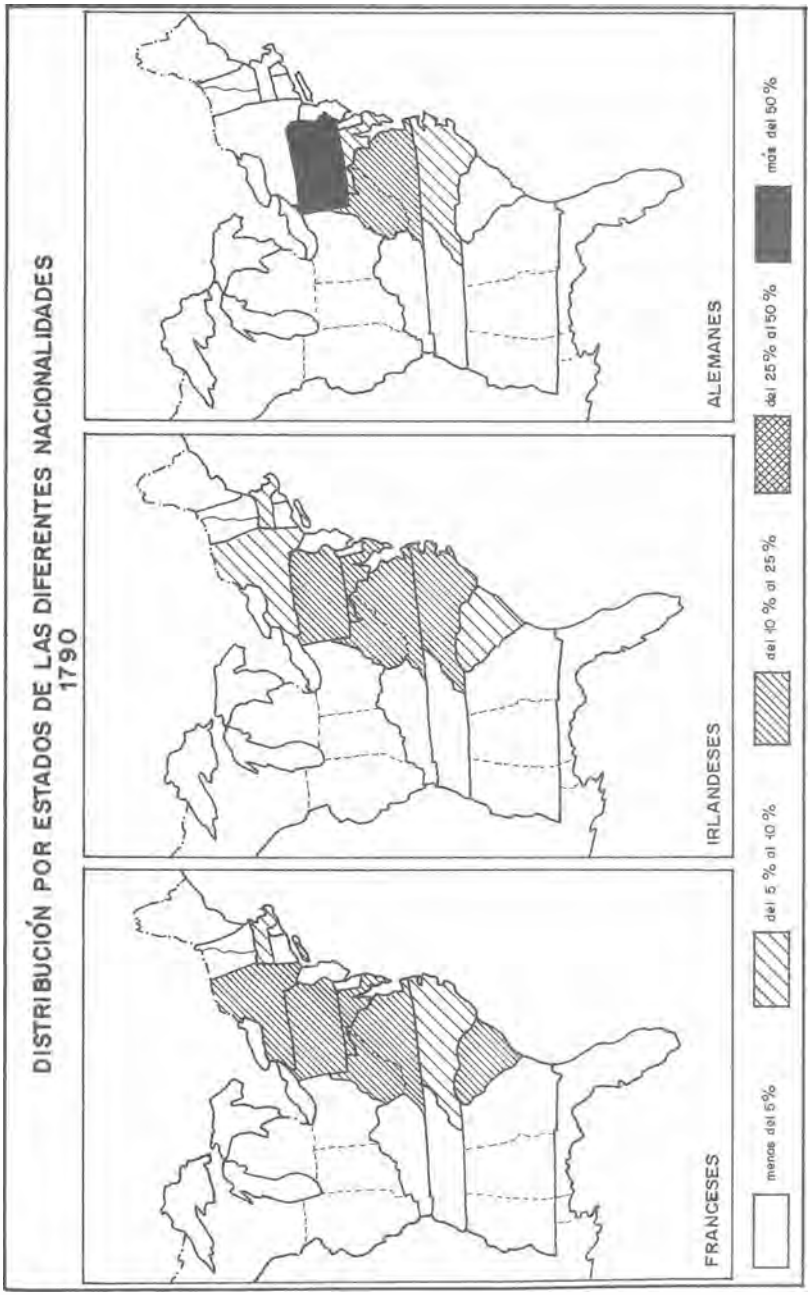
> Dado que ustedes y nosotros estamos unidos, no solamente por nuestros ideales cristianos y protestantes comunes, sino también por íntimo acuerdo sobre la pureza y la sencillez evangélica del culto divino, e igualmente por el ejercicio de estricta disciplina para imponer moralidad en la vida, pensamos que podría ser muy útil (sobre todo en este momento, cuando el celo papista tanto se esfuerza en muchos y tristes casos, y en vista de que todos nuestros enemigos comunes nos acechan) que defendamos la comunión cristiana con nuestros afanes conjuntos y nuestras oraciones, que mantengamos fraterna correspondencia y afecto, y que, de esta forma, podamos aumentar recíprocamente nuestras fuerzas en el trabajo del Señor, contribuyendo, cada cual dentro de sus posibilidades, a la gloria de nuestro bendito Redentor. Por nuestra parte, puedo asegurarle que deseamos el contacto entre los pastores de Nueva Inglaterra y nosotros, pastores y presbíteros escoceses del sínodo provincial de Glasgow, y lo recomendamos fervientemente a usted, muy reverendo y querido hermano (cuyos inminentes servicios al Evangelio han hecho su nombre merecidamente precioso y deleitoso a todos nosotros), rogándole que exprese estos deseos nuestros a todos sus reverendos hermanos.
>
> (C. A. Briggs, *American Presbyterianism*, pp. 129-130, citando el manuscrito de Wodrow, 5. 29 f 39. Sobre Mather, véase Michael G. Hall, *The Last American Puritan: The Life of Increase Mather, 1639-1723*, Middletown, Connecticut, 1988; Mason I. Lowance David Walters, compiladores, «Increase Mather's New Jerusalen: Millenium

in Seventeenth Century New England», en *American Antiquarium Society Proceedings*, 87 [1977], pp. 343-408, y Lowance, *Life*, Nueva York, 1974.)

En 1704, el presbiteriano itinerante Francis Makemie (hacia 1658-1708), irlandés graduado en Glasgow, volvió a visitar Londres una vez más para pedir fondos y apoyo. Aprovechó la oportunidad para publicar un folleto en defensa de la colonia, titulado: *Plain and Friendly Persuasive to the Inhabitants of Virginia and Maryland for Promoting Towns and Cohabitation*, 1705). El clero londinense aportó dos misioneros, John Hampton y John McNish, ambos educados en la Universidad de Glasgow. Makemie iba a hacer un pepel importante en la formación del primer presbiterio norteamericano en Filadelfia en 1706. La primera iglesia presbiteriana se organizó en Nueva York, y un pastor escocés se afincó allí en 1708. En diez años llegaron diez pastores. Esto, en parte, era un intento de mantener alta la moral clerical contra la Iglesia anglicana, cada vez más importante en las colonias (véase Marilyn J. Westerkamp, *Triumph of the Laity*, p. 143, y I. Marchall Page, *The Life Story of Rev. Francis Makemie*, Grand Rapids, Michigan, 1938). Sus esfuerzos ulteriores para persuadir a ordenandos presbiterianos escoceses a afincarse en Norteamérica iban a tener menos éxito.

El reverendo doctor Benjamin Coleman, presbiteriano, había pasado unos siete años en Inglaterra (1692-1699). Ex miembro de la Universidad de Harvard, y luego su presidente, Coleman volvió a la iglesia de Brattle Street, que se había vuelto algo más liberal. Tenía estrecho contacto con importantes pastores y capillas disidentes, sobre todo el Comité de las Tres Denominaciones, que estaba decidido a defender sus intereses políticos. Las innovaciones de Coleman eran sintomáticas de esta actitud, común entonces. Coleman renunció a confesar públicamente sus experiencias religiosas y a hacer comentarios y lecturas de la Biblia, y administró el bautismo a los hijos de todos los cristianos practicantes, fueran o no comulgantes. Junto con sus colegas británicos, los pastores de Nueva Inglaterra se esforzaron por mantener una actitud defensiva común a fin de frustrar en la medida de lo posible las amenazas intolerantes de la Iglesia anglicana. Como el sínodo presbiteriano de Glasgow, estos pastores aceptaban la existencia de un vínculo común contra el papismo y el anglicanismo ritualista (Carl Bridenbaugh, *Mitre and Sceptre: Transatlantic Faith, Personalities and Poli-*


DISTRIBUCIÓN POR ESTADOS DE LAS DIFERENTES NACIONALIDADES
1790
INGLESES
HOLANDESES
ESCOCESES
menos del 5%
del 5 % al 10 %
del 10 % al 25%
del 25% al 50%
más del 50%


DISTRIBUCIÓN POR ESTADOS DE LAS DIFERENTES NACIONALIDADES
1790
FRANCESES
IRLANDESES
ALEMANES
menos del 5%
del 5 % al 10 %
del 10 % al 25 %
del 25% al 50 %
más del 50 %

tics, Oxford, 1962, pp. 34 y *passim*). Esto dio lugar a una eficaz alianza disidente.

Entre los Mather y Escocia se estableció una íntima alianza transatlántica. Para Cotton Mather, la Iglesia de Escocia, con su culto puro y su excepcional pastorado, era «una reunión de Fuertes y Ardientes Luces... no igualada en ningún otro lugar de la Tierra» (citado en Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather*, Nueva York, 1986, p. 222). Mather también estaba íntimamente asociado en sus estudios médicos con el doctor escocés William Douglass (R. Middelkauf, *The Mathers*, p. 354, y Otho T. Berall, Junior y Richard H. Shryrock, *Cotton Mather: First Significant Figure in American Medicine*, Baltimore, 1954). Amigo de James Anderson, el misionero del presbiterio de Irvine afincado en Pennsylvania, Cotton se escribía con los pastores unidos de Londres, pero el principal apoyo le llegaba de Escocia, donde él y su padre tenían corresponsales tenaces y a donde enviaban sus libros y folletos al pastor presbiteriano de Glasgow, reverendo James Brown. Brown, escocés, había trabajado en Swansea, Massachusetts, volviendo en 1691 a Glasgow, desde donde continuó escribiéndose con los Mathers y con el presbiterio de Filadelfia y participando en empresas norteamericanas. Brown, insistiendo en que se enviasen misioneros a Norteamérica con cuarenta libras esterlinas de sueldo, dijo al presbiterio de Glasgow en 1711 que, «después de trabajar durante un año o dos en la viña del Señor, tendremos la esperanza de encontrar tales expresiones de ánimo que nos induzcan a seguir en ella... sin seguir necesitando vuestro apoyo económico» (citado en Charles A. Briggs, *American Presbyterianism*, p. 138 y 130). Aunque esta proposición no fue elevada a la Asamblea General de la Iglesia de Escocia, se consiguió reunir la suma de 538 libras para llevarla a efecto.

Mather se escribía también periódicamente con el historiador presbiteriano Robert Wodrow (1679-1734), hijo del profesor de teología de la Universidad de Glasgow y pariente cercano de su protector lord Pollock. Wodrow se entusiasmaba con sus *Magnalia Christi*:

> Bendigo al Señor porque disfruto de una curiosa cualidad, que es conocer las cosas de la Providencia y de nuestro Dios y Rey en su Iglesia y en sus santos: y esta parte de vuestros trabajos me introdujo en un mundo nuevo al que antes era ajeno. ¡Ojalá el Señor os dé fuerzas y ayuda en tal útil trabajo!, y tan oportuno, además, pues la Provi-

dencia misma está siendo atacada por los emisarios de Satanás, los deístas y los librepensadores, mientras los que son verdaderamente buenos y verdaderamente piadosos se encuentran tan desanimados y desprovistos de los dulces cuidados de la providencia.
(*The Wodrow Correspondence*, Thomas McRie, compilador, 2 vols., Edimburgo, 1842, vol. I, p. 398. También vol. I, pp. 530-538; 558-561; 626-632; vol. 2, 26-27; 152-159; 208-209; 278-283; 422-429; 456-462; 497-506, con alusiones a la brujería escocesa; 593-595; 663-664. Wodrow mantuvo también considerable contacto epistolar con el doctor Coleman (1673-1747), pastor independiente de Boston, más tarde presidente de Harvard, que influyó mucho en Jonathan Edwards. Véase también *Diaries of Cotton Mather*, W. Channing Ford, compilador, 2 vols., Nueva York, 1957, vol. I, 570; vol. II, 27, 66, 329, 423-424, 451, 471.)

Es interesante consignar que Wodrow pensaba que el mecenazgo, los pastores obsequiosos del poder, la amenaza de los prelados anglicanos y el número creciente de clérigos papistas estaban acabando con la Iglesia en Escocia y en Norteamérica. Wodrow propugnaba la distribución y reimpresión de muchos de los libros de Mather en Londres y Glasgow. Los dos sentían inquietud ante el avance de las nuevas ideas «racionalistas» en el ámbito de la Iglesia, un ejemplo de las cuales eran las ideas, supuestamente algo heterodoxas, del profesor Simson (1668?-1740), de Glasgow. Sus procesos ante la asamblea, como las *Magnalia Christi* de Mather, eran indicio de la desaparición del antiguo orden religioso. Como escribió el mismo Mather: «Cuanto más Evangelio haya en nuestra predicación, tanto más razón habrá en ésta» (citado en James W. Levin, *The Shattered Synthesis: New England Puritanism Before the Great Awakening*, New Haven, 1973, p. 89, y véase también David Levin, *Cotton Mather: The Young Life of the Lord's Re..., 1663-1703*, Cambridge, Massachusetts, 1778, p. 310).

Como dijo Cotton Mather a otro de sus corresponsales habituales, el director de la Universidad de Glasgow, Sterling: «El vínculo entre las Iglesias de Escocia y Nueva Inglaterra se hará más fuerte cada día que pasa». Este vínculo fue reconocido oficialmente al otorgar Glasgow a Mather un doctorado *honoris causa* en teología. A Mather le deleitaban los escritos de los profesores de teología de Glasgow que «abundan en nuestras bibliotecas norteamericanas» (Thomas James Homes, *Cotton Mather: A Bibliography of His Works*, 3 vols., Cambridge, Massa-

chusetts, 1940, vol. 2, p. 544). Mather dedicó un libro a la Universidad de Glasgow, resumió la *History of the Sufferings* de Wodrow para uso de las colonias (1721-1722), y escribió una introducción a un libro de un pastor emigrante de Glasgow: James Hillhouse, *The Life, Death and Future State of Saints*, Boston, 1721, *ibidem*, vol. 2, p. 382).

Eran constantes las peticiones a Sterling, pues cada vez hacían más falta pastores en las colonias, en vista del crecimiento de su población. Un cierto Paul Hamilton, de Carolina del Sur, visitó el Sínodo de Glasgow en 1723 para solicitar pastores: «Serían más útiles allí que en su patria» (C. A. Briggs, *American Presbyterianism*, p. 223. Véase también L. J. Trinterud, compilador, *The Forming of an American Tradition: A Re-Examination of Colonial Presbyterianism*, Nueva York, 1970, p. 71). Entre 1706 y 1738, más de ochenta pastores presbiterianos fueron reclutados para trabajar en Norteamérica, más de la mitad de los cuales llegaron de las islas Británicas. Por desgracia ocurría a veces que la calidad, más que la cantidad, dejaba mucho que desear: algunos de ellos resultaron insatisfactorios desde muchos puntos de vista. Como escribió ese mismo año un pastor de Glasgow, educado y ordenado en Pennsylvania, a Sterling, director de la Universidad de Glasgow, con fecha del 16 de julio de 1723:

> Da la impresión de que el Glorioso Cristo tiene grandes proyectos para Norteamérica, aunque mucho me temo que no se verán realizados durante mi vida; porque tanto los pastores como las congregaciones crecen mucho entre nosotros; pero, por desgracia, se percibe poco poder de vida y de Religión en ambos; el Señor desvanezca mis temores. En nuestro sínodo no hay más de treinta pastores y predicadores novicios, pero, a pesar de todo, seis de ellos han resultado intolerablemente escandalosos.
> (*Ibidem*, pp. 223, 227, 230, Apéndice lxxxiv. También R. Webster, *A History*, p. 339, y Charles Hodge, *The Constitutional History of the Presbyterian Church*, 2 vols., Filadelfia, 1840, vol. II, pp. 255-256.)

Hacían falta cada vez más clérigos, y los de buena calidad eran escasos. Aquí estaba, en parte, la clave del deseo general de un pastorado «convertido».

Glasgow ofreció dinero, y los presbiterios escoceses acopiaron más de 500 libras esterlinas para este fin. Otros graduados de Glasgow fueron enviados a Norteamérica como ordenados. Dos congregacionalistas

galeses que entraron luego en la Iglesia presbiteriana de Pennsylvania fueron reclutados en 1713-1714, y se enviaron más galeses en 1719. El año siguiente, Glasgow reunió 3.406 libras esterlinas en una colecta sabatina, iniciativa que se repitió durante varios años. Gran número de pastores presbiterianos eran irlandeses graduados en universidades escocesas: William Tennent, el fundador del llamado «Colegio Universitario de Madera», de Neshaminy, era uno de éstos.

A medida que se fundaban y crecían nuevas colonias, era cada vez mayor el número de escoceses que iban a afincarse en Georgia y en las Carolinas. Para 1741, considerable número de emigrantes de Argyll y de las tierras altas de Escocia se habían instalado en la isla de Edisto y en el cabo de Fear, Carolina del Norte (C. A. Briggs, *American Presbyterianism*, pp. 287, 329). Siguieron llegando pastores presbiterianos. John McLeod, de Skye, trabajó en Georgia y en Edisto, pero frecuentes peticiones de enviar más pastores escoceses eran recibidas con tanta cortesía como falta de interés.

Pennsylvania, la colonia cuáquera fundada por William Penn en 1681, pasó por una evolución y tendencias parecidas. Era un refugio para gente religiosa perseguida. Nació en 1644, Penn, que estaba muy bien relacionado, se convirtió al cuaquerismo después de una breve estancia en Oxford y de hacer el servicio militar. Nacido en plena agitación revolucionaria inglesa, Penn rechazó la idea de hacerse pastor y sostuvo el principio de la luz interior que iluminaba a todos los hombres, la voz interior de Cristo, en comunión constante con la autoridad divina. Los cuáqueros, como afirmó Barclay en 1680, consideraban las Sagradas Escrituras como una «declaración de la Fuente, no como la Fuente misma», y por consiguiente, «no son la estimada Base principal de toda verdad y todo conocimiento, ni tampoco la Adecuada Regla Primaria de Fe y Maneras», sino, más bien, «una Regla secundaria, subordinada al Espíritu, que es del que se deriva toda Excelencia y toda Certidumbre» (citado en F. B. Tolles, *Meeting House and Counting House*, Chapel Hill, 1948, p. 5).

El cuaquerismo, fe tolerante e igualitaria, opuesto a la Iglesia estatal y a los juramentos, fue considerado sospechoso de antipatriotismo y deslealtad: 4.000 cuáqueros se vieron encarcelados en 1660, y a lo largo de los veinticinco años siguientes otros 60.000 sufrieron la misma suerte. Para 1662, otros tantos se habían convertido al cuaquerismo, en su mayoría ingleses, gente de las provincias y de las clases más pobres,

como obreros manuales, artesanos y tenderos. Por ejemplo, pequeños tejedores, tintoreros y comerciantes en lana (véase F. B. Tolles, *Meeting House*, p. 41, donde se encontrarán todos los detalles).

En algunos casos, esta gente procedía de los «Igualadores», los extremistas de la Revolución Inglesa. Dos años después de ser «convencido» por Fox en Leith en 1657, un soldado llamado Edward Billing publicó una obra titulada *A Mite of Affection* (1659). Había esperado, erróneamente, publicarla con la aprobación de los cuáqueros. En ella exigía parlamentos anuales, jurisdicciones parlamentarias iguales, impuestos graduales y reformas diversas en ayuda de los pobres. De todas formas, este libro es revelador. Perseguido, Billing escribiría en 1681 la constitución de la colonia cuáquera de Nueva Jersey Occidental (N. H. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, Londres, 1961, pp. 439-441).

Muchos cuáqueros murieron más tarde como consecuencia de sus sufrimientos en la cárcel. La emigración no resultó muy atrayente, lo cual es de sorprender: la inmensa mayoría de los cuáqueros se instaló en Norteamérica, aunque muchas personas de importancia permanecieron en Gran Bretaña. Su capacidad empresarial resultó considerable. La industria de hierro de Inglaterra y Pennsylvania comenzó gracias a cuáqueros: Abraham Darby y el cuáquero inglés Thomas Rutter en Pensylvania. La paz y el progreso, tanto en lo espiritual como en lo material, se daban la mano.

La fe en la luz interior del individuo parecía un reto a la Iglesia y al Estado por igual. La tradición y el estudio de la Biblia eran innecesarios: la voz de Dios en el interior del individuo y la hermandad humana lo eran todo. Yendo más allá del respeto al ser humano y a la letra de la Biblia, los cuáqueros decían que cualquier hombre podía descubrir su propia luz interior (véase R. T. Vann, *The Social Development*, pp. 1-46. También Edwin B. Bronner, *William Penn's «Holy Experiment»*, Nueva York, 1962, donde hay una excelente exposición del tema).

Perseguido y vejado en Gran Bretaña, Penn defendió enérgicamente su fe en folletos y ante los tribunales: la persecución era un delito contra Dios y contra la razón. Incapaz de persuadir a los ingleses Penn utilizó su relación con el duque de York, luego Jacobo II, para pedir una concesión de tierra en la zona situada al norte de Maryland, que iba a convertirse en su «Santo Experimento»: Pennsylvania. George

Fox ya había estado en Norteamérica en los años cincuenta del siglo XVII, y otros cuáqueros ya habían llegado allí; el primer cuáquero norteamericano, Richard Smith, se había convertido durante una visita a Inglaterra en 1654, volviendo luego a Long Island. Elizabeth Harris, de Londres, hizo muchos conversos durante un año de estancia en Maryland, y por causa del exceso de conversiones los cuáqueros hubieron de ser desterrados de Virginia en 1658. Cinco de ellos ya se habían instalado en Rhode Island el año anterior, y entre 1655 y 1662 unos 60 cuáqueros llegaron a las Américas procedentes de Terranova camino de Surinam. En 1657, dos cuáqueros llegaron a Jamaica, mientras otros tres hacían sus primeras conversiones en Nevis. Tres años más tarde otros dos cuáqueros llevaron su testimonio a las Bermudas. Christopher Holder hizo varias visitas a Norteamérica, las Indias Occidentales y las Bermudas a partir de 1565. La correspondencia entre reuniones reforzaba su identidad colectiva (Rufus M. Jones, *The Quakers in the American Colonies*, Nueva York, 1911, pp. 41-44, 144, dice que a la reunión de 1743 en Rhode Island asistieron 5.000 cuáqueros, pp. 219-220. Véase también Frederick B. Tolles, *Quakers and the Atlantic Culture*, Nueva York, 1960, pp. 9-13, 27-29). George Fox y doce Amigos (es decir, cuáqueros volverían luego por segunda vez a las Colonias Centrales: en 1672, Fox encontró cuáqueros viviendo en las Carolinas, donde un propietario cuáquero, John Archdale, que había tratado de crear una colonia en Maine, fue nombrado gobernador entre 1694 y 1696 (Clarence L. Ver Steeg, *Origins of a Southern Mosaic: Studies of Early Caroline and Georgia*, Athens, Georgia, 1975, pp. 22-24). Roger Longworth, de Lancashire, recorrió más de 20.000 millas por las colonias en varias visitas entre 1675 y 1687. Entre 1655 y 1700, 148 amigos o cuáqueros británicos se trasladaron a Norteamérica, donde los cuáqueros encontraban seguridad, oportunidad y tierra.

Penn dio también tierra a ciertos alemanes de Renania, a los que había visitado dos veces como misionero. Los cuáqueros, como los puritanos antes que ellos, escapaban de Sodoma y Gomorra. Como asegura el historiador cuáquero William Braithwaite, «sin colonización, el cuaquerismo no se habría impuesto como fe capaz de reformar la vida entera» (citado en John B. Pomfret, *The New Jersey Propietors and their Lands*, Princeton, 1964). Como dijo Andrew Sowle en 1684:

> Que hayamos podido comenzar o mejorar aquí, como en un virgen campo elíseo, una vida tan inocente y capaz de liberarnos de cuidados

> exteriores, vejámenes y agitaciones, una vida que antes estaba sujeta al capricho de hombres egoístas y sin razón.
> (Citado en F. B. Tolles, *Meeting House and Counting House*, Chapel Hill, 1948, p. 33.)

El problema de los cuáqueros era que no tenían una filosofía política. Como escribió uno de sus primeros apologistas, Edward Burroughs, en su folleto de 1659, titulado: *To the Present Distracted and Broker Nation of England*:

> ¿Porque, qué es un rey, y qué es un parlamento, y qué es un protector, y qué es un consejo, si la presencia del Señor no les acompaña? Y nosotros no pedimos nombres, hombres, títulos de gobierno, sino justicia y misericordia, y verdad y paz, y verdadera libertad, para que todas esas virtudes puedan triunfar en nuestra nación, para que puedan ser exaltadas todas esas virtudes en nuestra nación, y para que la bondad, la rectitud, la humildad, la templanza, la paz y la unidad con Dios y con el prójimo puedan abundar en igual medida.

Burroughs veía venir un día en el que «la tiranía y la opresión desaparecerán por completo, y la lucha, y la rivalidad, y el egoísmo serán totalmente desechados.

La colonia ideal de Penn, apenas democrática, y más teocrática que otra cosa, parecía influida por la obra de James Harrington, *Oceana*. El consejo, la asamblea y el gobernador actuarían de manera totalmente separada. Se mantendría un equilibrio entre la ciudad y el campo. El propietario hereditario sería frenado por la ley y por una asamblea representativa: la libertad religiosa quedaría garantizada para todos los creyentes: «Nadie sería molestado o perjudicado por sus ideas o actos religiosos en materias de fe y culto, ni serán jamás obligados a frecuentar o mantener ningún tipo de culto, lugar o ministro de religión, o ninguna otra cosa por el estilo» (citado en Mary Maples Dunn, *William Penn*, p. 99). Penn creía que todos los hombres tenían una Luz Interior que les daba absoluta igualdad ante Dios. Nadie sería perseguido por razones de conciencia. Los juegos, los naipes, las corridas de toros y otros pasatiempos crueles quedaban prohibidos. Es también interesante que el ejercicio de la abogacía por dinero fue ilegal en Pennsylvania hasta 1722, y más notable todavía que, en la Norteamérica colonial, esta colonia gozó de paz hasta 1756. Los cuáqueros celebraban reuniones

mensuales, las cuales, a su vez, enviaban delegados a las reuniones trimestrales, y las tres colonias donde había cuáqueros se reunían anualmente en Filadelfia o en Burlington. Ni en las reuniones trimestrales ni en las anuales había funcionarios permanentes. Aunque aceptaban prestaciones de seglares, los cuáqueros rechazaban el pastorado «mercenario» permanente. Las reuniones mensuales hacían el papel de tribunales disciplinarios, de bienestar y de arbitraje (E. B. Bronner, *William Penn*, p. 47). Los numerosos comerciantes cuáqueros y el pastorado itinerante daban más cohesión a la cultura y al credo cuáquero. Más importante aún es que las mujeres hacían un papel misionero vital. Anne Dyer, ejecutada en Boston en 1660, y Elizabeth Webb, de Gloucester, Inglaterra, pasaron por las colonias británicas en 1697 y son ejemplos clásicos de esto (F. B. Tolles, *Quakers*, p. 26). De la misma manera que en el caso de los puritanos, las reuniones cuáqueras daban más fuerza a esa sensación de comunidad.

Para fomentar la inmigración y las ventas de tierra, Penn estableció agentes en Londres, Dublín, Edimburgo, Hamilton y Aberdeen. Para 1685, casi 8.000 cuáqueros se habían trasladado a Pennsylvania, entre ellos el polémico cuáquero escocés George Keith, que, ávido de disciplina y doctrina, sería causa más tarde de la división de la secta. También llegaron pietistas alemanes (J. E. Illick, *Pennsylvania*, pp. 21, 51, y G. F. B. Burnet, *The Story of Quakerism*, pp. 79-81. Keith volvería a Inglaterra, entraría en la Iglesia anglicana, y sería párroco en Edburton, Sussex). Animado por el escocés Robert Barclay, de Urie, otros poblamientos cuáqueros se establecieron al este y al oeste de Nueva Jersey, donde unos 1.800 estaban ya allí para 1682. Llegaron dos barcos más cargados de colonos escoceses de Aberdee y Montrose en 1684. Es importante que 20 de los 24 propietarios de la colonia eran cuáqueros (W. F. Craven, *New Jersey*, p. 71; E. Elton Trueblood, *Robert Barclay*, Nueva York, 1968, p. 3, y G. F. B. Burnet, *The Story*, pp. 88-89). Los cuáqueros disfrutaron también de considerable éxito en Carolina del Norte, donde fundaron su propia reunión trimestral en 1689.

También llegaron muchos cuáqueros galeses a partir de 1682. Para 1700, unos 2.000, entre los que había 900 de Merioneth, se habían dado a la vela para Norteamérica, que les ofrecía alivio de posibles persecuciones en su propia tierra y también perspectivas de mejora económica. Siete empresas galesas compraron 30.000 acres de tierra en los condados de Haverford, Merion y Radnor, cerca de Filadelfia. Una fa-

milia con dos hijos y un criado podía adquirir quinientos acres de tierra por veinte libras esterlinas. El cuáquero Thomas Wynne expresaba así su alegría: «Éste es el lugar para el alma y para el cuerpo» (citado en Geraint H. Jenkins, *The Foundations of Modern Wales, 1642-1780*, Oxford, 1987, p. 191. Véase también su obra titulada: «From Ysgeifiog to Pennsylvania: The Rise of Thomas Wynee, Quaker BarberSurgeon», en el *Journal of the Flintshire Historical Society*, 28 [1977-1978]).

Como decimos más arriba, los cuáqueros británicos ya habían forjado vínculos íntimos con sus hermanos norteamericanos: por lo menos 148 amigos o cuáqueros británicos visitaron Norteamérica en el siglo XVII (D. E. Swift, *J. J. Gurney*, Middletown, Connecticut, 1962, p. 187). Entre 1648 y 1701, unos veinticinco visitantes británicos participaron en la Reunión Norteamericana Anual, mientras ocho norteamericanos asistían a la Reunión Británica (E. B. Bronner, *William Penn*, página 54). Numerosos pastores cuáqueros itinerantes, como William Rickitt, viajaron por Norteamérica durante el siglo XVIII. Los cuáqueros norteamericanos comenzaron a su vez a visitar Gran Bretaña desde muy temprano. Entre 1720 y 1740, varios cuáqueros importantes, como Job Scott, llegaron a Gran Bretaña, donde algunos fueron oídos por nutrido público. En 1704, el cuáquero inglés Thomas Story encuentra que los estudiantes de Harvard

> se conducían mejor, y mostraban más educación moral, mejor dicho más educación cristiana, que los de *Cambridge* u *Oxford*, en la *Vieja Inglaterra*, o los de *Edimburgo*, *Glasgow* o *Aberdeen*, en *Escocia*; algunos de ellos son muy enteros, y, en general, muy atentos, mientras los otros se conducen casi siempre como la hez de la tierra, la basura de la humanidad, y poco puede esperarse de ellos, como no sea la depravación de una nación.
> (Samuel Eliot Morison, *Harvard College in the Seventeenth Century*, 2 vols., Cambridge, Massachusetts, 1936, vol. II, p. 471.)

Benjamin Holme hizo tres visitas muy extensas, mientras John Pemberton, de Filadelfia, fue a Gran Bretaña cuatro veces en dos años, 1785-1787. El temible converso franconorteamericano, Stephen Grellet convertido por un visitante cuáquero inglés, viajó por Gran Bretaña en varias ocasiones en medio de sus exhaustivas giras europeas. Llegó a ser amigo íntimo del cuáquero antiesclavista inglés Thomas Clarkson (Benjamin Seebohnm, compilador, *Memoirs of the Life and Gospel La-*

bours of Stephen Grellet, Londres, 1870, y G. B. Burnet, *The Story of Quakers in Scotland, 1650-1850*, Londres, 1952, pp. 155-158, 165). Pero posiblemente el más notable de estos cuáqueros fuese John Woolman (1720-1772). Nacido en Nueva Jersey, Woolman dedicó su vida a la abolición de la esclavitud. Sus actividades despertaron el interés de la Reunión Anual de Londres. Woolman estaba siempre actuando en defensa de su causa, y, finalmente, visitó Inglaterra en 1772. Otros, como Anthony Dillwyn, se dedicaron al comercio y al cuaquerismo en Filadelfia, y luego, también, en Londres. Y, por último, el informe de la Reunión Anual de Londres se leía en todas las reuniones coloniales (véase Rufus M. Jones, *The Quakers...*, pp. 390-413).

Los cuáqueros, demasiado bien representados en la asamblea colonial, mantenían una actitud firmemente conservadora y sumisa ante Gran Bretaña. A través de vínculos comerciales familiares, mantenían firme contacto con Gran Bretaña (L. W. Labaree, *Conservatism*, pp. 44, 57; J. E. Illick, *Pennsylvania*, p. 197). En 1657, George Fox realizó una gira por Gales que tuvo gran éxito. Los cuáqueros galeses fueron el segundo gran grupo religioso galés que emigró a Norteamérica. En 1695 llegó otra ola de anglicanos galeses, a la que siguieron otras sectas galesas (E. G. Hartman, *American*, pp. 40-48; A. H. Dodd, *The Character of Early Welsh Migration to America*, Cardiff, 1953; también, Maldwyn A. Jones, «From the Old Country to the New: The Welsh in Nineteenth Century America», en *Journal of the Flintshire Historical Society*, 27 [1975-1976], pp. 85-100).

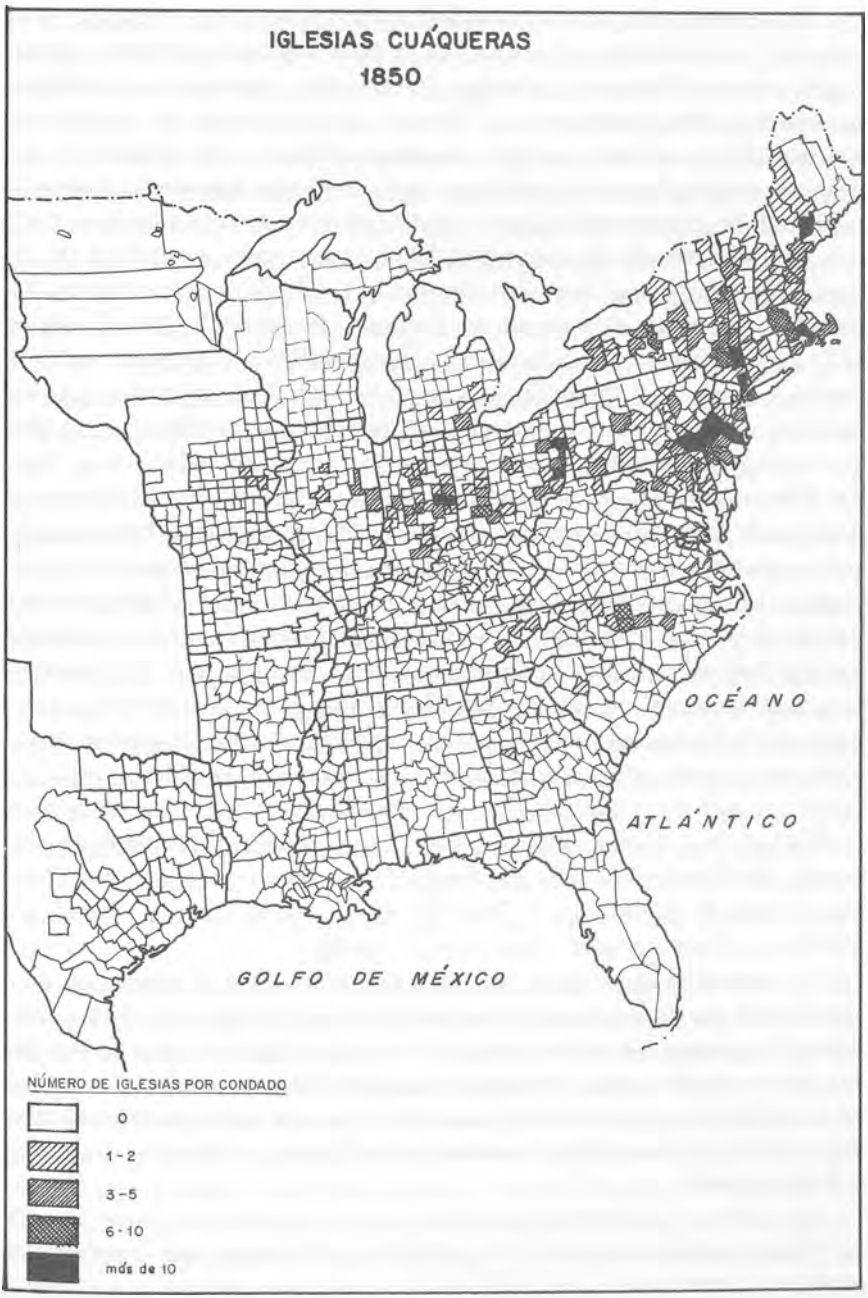
En 1692, el gobierno británico se hizo cargo de la colonia, y en 1718 se impuso en ella el código criminal inglés. En 1699, el predominio formal cuáquero estaba ya debilitándose: llegaron inmigrantes baptistas, anglicanos, hugonotes y presbiterianos. También llegaron negros. Pero, a comienzos del siglo XVIII, comenzó a entrar en Filadelfia gran número de criados ingleses, hasta el punto de que, para 1720, la ciudad había aumentado su población a 10.000 personas, o sea, al doble (J. E. Illick, *Pennsylvania*, p. 106). La riqueza asestó otro golpe al sueño cuáquero. Thomas, hijo de Willian Penn, antiguo residente en Filadelfia entre 1732 y 1741, pasó a ser el principal propietario de la colonia en 1746. Luego abandonó la actitud colonial cuáquera de defensa y en maneras de vestir y acabó entrando en la Iglesia anglicana en 1751. Los cuáqueros se mostraron incapaces de conservar su importancia numérica y política (los cuáqueros británicos no podían ser miembros de la

Cámara de los Comunes hasta mediados del siglo XIX). De la misma manera, en 1756, por consejo de la Reunión de Londres, los cuáqueros de Pennsylvania se apartaron de la jefatura política de la colonia: los extremados principios pacifistas de los cuáqueros eran difíciles de mantener en medio de las guerras coloniales internacionales. Para 1769, los cuáqueros no pasaban de uno por cada siete habitantes de Filadelfia, pero constituían la mitad de los que pagaban cien libras esterlinas al fisco. Muchos cuáqueros siguieron a Geroge Keith al entrar éste en la Iglesia episcopalista. El sueño igualitario se vio substituido por clases ricas y pobres estratificadas, mientras los inmigrantes escoto-irlandeses y alemanes corroían la antigua homogeneidad. Esta gente ponía cada vez más en peligro el predominio cuáquero (F. B. Tolles, *Meeting House*, p. 49, y su «Quakers and Enthusiasm The Fhiladelphia Cuakers and the Great Awakening», en *Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 69 [1945], pp. 26-49). Para restablecer el equilibrio, según algunos historiadores, los cuáqueros buscaron compensación en un espíritu de beneficencia colectiva: por ejemplo, en campañas contra la esclavitud, el alcoholismo, y a favor de la reforma penal (Sydney V. James, *A People Among Peoples: Quaker Benevolence in Eighteenth Century America*, Cambridge, Massachusetts, 1963, *passim*). La guerra de la independencia norteamericana iba a coger a muchos cuáqueros en situacione difíciles. Muchos fueron los que trataron de aliviar sufrimientos todo a lo largo del conflicto, tanto a un lado del frente como al otro, pero más de mil salieron en 1779 con destino a Canadá.

A ojos de Thomas Jefferson, los cuáqueros eran

> una secta religiosa... que actúa conforme a las ideas de su sociedad madre, que está en Inglaterra. Dispersos, como los judíos, los cuáqueros constituyen todavía, como aquéllos, una nación extraña al país en que viven. Son jesuitas protestantes, dedicados implícitamente a la causa de sus superiores y olvidando sus deberes para con su país cuando obedecen las instrucciones de aquéllos.
>
> (Citado en E. Digby Baltzell, *Puritan Boston and Quaker Philadelphia: Two Protestant Ethics and the Spirit of Class, Authority and Leadership*, Nueva York, 1979, p. 169.)

Menos mal que ya no controlaban la colonia cuando estalló la revolución.


IGLESIAS CUÁQUERAS
1850
OCÉANO
ATLÁNTICO
GOLFO DE MÉXICO
NÚMERO DE IGLESIAS POR CONDADO
0
1-2
3-5
6-10
más de 10

La reimposición de la autoridad metropolitana real británica en el siglo XVIII contribuyó a reafirmar la consciencia local norteamericana. Como observa Kenneth Lockridge, los pastores coloniales y sus feligreses relacionaban íntimamente la libertad con el derecho de secesión en sus mundillos regionales dentro de una economía transatlántica en rápida expansión. En ese contexto, el gran despertar renovacionista transatlántico de comienzos del siglo XVIII tiene sentido si se examina como una revitalización de la comunidad local y sus valores originarios (K. A. Lockridge, *Settlement and Unsettlement*, pp. 42, 44; véase también Richard R. Johnson, *Adjustment to Empire: The New England Colonies, 1675-1715*, New Brunswick, Nueva Jersey, 1981). Reflejaba también cambios locales. El Gran Despertar podía significar cosas distintas en regiones distintas, pero subrayaba, en términos generales, las grandes carencias y necesidades espirituales prevalecientes en cada una de ellas. En Nueva Inglaterra, por ejemplo, optaba claramente por la desestatalización *de facto* de las iglesias (aunque *de iure* seguirían funcionando como estatales hasta 1833), la corrosión del sistema parroquial tradicional con itinerantes «intrusos», y el fomento del pluralismo religioso. En último término, estas ideas de libertad de opción religiosa reafirmaban el sentimiento revolucionario, como escribió el reverendo Jonathan Boucher, presidente del King's College de Nueva York, al arzobispo de Canterbury en 1760: «De aquí el aumento de rígidos entusiasmos e ideas arrogantes y hábitos, religiones y principios republicanos y violentos, y costumbres casi anárquicas en política» (citado en L. W. Larabee, *Conservatism*, p. 66. Véase también E. S. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, Nueva York, 1988, pp. 298-299; C. C. Goen, *Revivalism and Separatism in New England*, New Haven, 1962).

La creciente diversidad cultural y étnica de los inmigrantes en muchas zonas era causa de tensiones también crecientes: escoceses, irlandeses, hugonotes, alemanes y otros. Los recién llegados, expulsados de sus tierras, estaban algo desorientados y buscaban consuelo y seguridad en la religión de su patria anterior. Esto se notaba sobre todo en el caso de muchos presbiterianos, expulsados de Escocia a Irlanda, y, de allí, a Norteamérica.

La guerra y los impuestos altos hicieron también su papel en las cambiantes actitudes sociales y políticas: en Dedham, por ejemplo, se prescindió de los servicios de ocho funcionarios municipales y se puso

en su lugar a cinco hombres nuevos y sin experiencia (T. H. Breen, *Puritans*, p. 96). Las estáticas ideas puritanas se veían corroídas por actitudes más serenas, influidas por conceptos más científicos y por la creciente riqueza y movilidad. Es posible que la influencia de inmigrantes más religiosos, sobre todo los moravos, contribuyera también a esto en la agitada situación política de los años ochenta del siglo XVII (véase, D. Cressy, *Coming Over*, 36-38; y John Walsh, *The Origins of the Evangelical Revival*, pp. 132-162, en G. V. Bennet y J. D. Walsh, compiladores, *Essays in Modern English Church History*, Londres, 1966; véase también D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, Londres, 1989, pp. 2-44). A medida que los potentados locales iban encontrando más difícil ser elegidos para los cargos coloniales, tendían a considerar el renovacionismo como una erosión de su posición jerárquica y un exceso de localismo evangélico: era la tendencia a seguir solos «en su igualdad relativa, con medios suficientes para sostenerse modesta e independientemente, y el derecho a crear su propio mundo moral» (Lockridge, pp. 102-103). Dios hablaba directamente al lugar, a la aldea, a la congregación, y todos se sentían confirmados en su rectitud (*ibidem*, p. 106). La Gran Renovación era una reacción religiosa que cubría una amplia y diversa gama ideológica y teológica y se oponía a cambios sociales de más envergadura. Más que ante una situación de decadencia, el clero y los laicos reaccionaban ante una situación de crecimiento social y económico. El calvinismo se adaptaba por doquier a un siglo XVIII que optaba por considerar a Dios como benévolo y, en último término, paternal protector de todos los seres humanos (véase Marilyn J. Westerkamp, *The Triumph of the Laity: Scots-Irish Piety and the Great Awakening, 1625-1760*, Nueva York, 1988).

Jonathan Edwards fue una fuerza esencial de la religión transatlántica revitalizada del siglo XVIII. La aparente decadencia de Nueva Inglaterra se veía, por ejemplo, en la pérdida de celo puritano de generaciones sucesivas de la famosa familia Winthrop (véase Richard S. Dunn, *Puritans and Yankees*). El comercio transatlántico y la creciente participación norteamericana en la economía internacional estaban cambiando el orden social (por ejemplo, Bernard Bailyn, *Voyagers to the West: A Passage in the Peopling of America on the Eve of the Revolution*, Nueva York, 1987; Paul G. E. Clemens, *The Atlantic Economy and Colonial Maryland's Eastern Shore: From Tabaco to Grain*, Ithaca, 1980;

T. M. Devine, *The Tobacco Lords: A Study of the Tobacco Merchants of Glasgow and their Trading Activities*, Edimburgo, 1975). Edwards, que era graduado de Yale, se sintió muy influido en su parroquia de Northampton, Massachusetts, por pensadores religiosos británicos como Richard Baxter, pero también por John Locke. Entre las tensiones locales de cambio social, Edwards trató de aunar el calvinismo remozado y la ilustración, de retratar a Dios como un ser severo, pero amable y compasivo. La comprensión ilustrada elevaría la voluntad. Para Edwards, la salvación comenzaba con la comprensión de uno mismo: «La historia de la autoconsciencia es la crónica de la redención» (Edward H. Davidson, *Jonathan Edwards: The Narrativa of a Puritan Mind*, Cambridge, Massachusetts, 1968, p. 36. También, Patricia Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor: Religion and Society in Eighteenth Century Northampton*, Nueva York, 1979, y Ralph G. Turnbull, *Jonathan Edwards The Preacher*, Grand Rapids, Michigan, 1958, pp. 83-87).

Era esencial tener consciencia del pecado y sentido de la responsabilidad ante Dios: una vida virtuosa era indicio de conversión sincera. El cristiano renacido debía mostrar desinteresada benevolencia para con sus prójimos. Por muy conservador que fuese Edwards personalmente, sus colegas y seguidores aplicaban al gobierno la idea del pacto con Dios. La gente sometida a un gobierno moral podía llevar a la práctica el orden cristiano. El voluntarismo cristiano ocupaba ahora el lugar del estado cristiano coercitivo. La persuasión a seguir la ley de Cristo construiría una comunidad con más eficacia que el rigor de la ley. En cierto sentido, era una vuelta, en varias colonias, a las raíces cristianas primitivas (véase W. G. McLoughlin, *Revivals*, pp. 67-80, y Joseph A. Conforti, «Samuel Hopkins and the New Divinity: Theology, Ethics and Social Reform in Eighteenth Century New England», en *William and Mary Quarterly*, 34 [1978], pp. 572-589). El despertar difundió la idea milenarista por todas las colonias: como escribió Jonathan Edwards en 1724: «Los reyes absolutos y despóticos de la tierra serán arrojados de sus tronos, y en toda la tierra reinará la libertad» (citado en Ruth Bloch, *Visionary Republic: Millenial Themes in American Thought, 1756-1800*, Cambridge, 1985, p. 13).

Los escritos de Edwards influyeron también, tanto entonces como ulteriormente, en los escoceses, sobre todo en los misioneros decimonónicos, Robert Morison, en China, Robert McChenyne, y el famoso David Livingstone (Jonathan Edwards, *The Life of David Brainerd*, New

Haven, 1985, compilador, Norman Pettit, 4). La Biblia y el sermón competían ahora en una escena pública más rica y diversa: ya no eran la única guía de la vida comunitaria. Las pasiones tenían que dejar paso al afecto. La razón requería ser adornada con virtud cristiana. Edward despertaba ahora antiguos sentimientos puritanos entre gente relativamente acomodada, desplazada y perpleja enfrentada con el racionalismo y la prevalencia del conocimiento sobre el corazón, gente que renunciaba a formalismos gastados y sus variantes, harta de clérigos fatigados, ansiosa de seguridad espiritual y de certidumbres como el pecado y el bienestar moral, incluso de una sensación de comunidad:

> Había notables indicios de la presencia divina en casi todas las casas... Nuestras asambleas públicas eran entonces bellas: la congregación estaba siempre atenta al servicio divino, todos seriamente alerta al culto público, todos los oyentes ansiosos de beber las palabras del pastor según iban saliendo de su boca, la asamblea en general derramaba lágrimas de vez en cuando al oír la palabra divina, y algunos lloraban de tristeza y angustia, otros de júbilo y amor, otros de piedad y premura por las almas de sus vecinos.
> (Citado en E. S. Gaustad, compilador, *The Great Awakening en New England*, Chicago, 1968, p. li. Véase también Melvin Yazawa, *From Colonies to Commonwealth: Familial History and the Beginnings of the American Republic*, Baltimore, 1985, p. 17.)

Diversas influencias religiosas británicas participaron en ese Gran Despertar, pero ninguna como la de George Whitefield y los Wesley: éstos se enfrentaron con la costumbre, lo convencional, la obediencia y la moralidad (véase L. Tyerman; Albert Belden, *George Whitefield* y Albert D. Belden, *George Whitefield*, Londres, 1953, compiladores). Ambos eran clérigos de la Iglesia de Inglaterra, y sus métodos populares innovadores despertaban con frecuencia oposición. Ambos comenzaron sus carreras en Georgia, que había sido fundada por James Oglethorpe a modo de refugio para los pobres de Inglaterra en 1733. Charles Wesley pasó solamente tres meses, en 1736, como secretario de Oglethorpe, y su hermano John se fue al año siguiente. En Georgia los dos hermanos pusieron a prueba el poder de la oración improvisada, la autoridad de dirigentes parroquiales laicos y de «diaconesas», y la fuerza de la predicación itinerante y al aire libre y de ceremonias religiosas de madrugada e himnos en las ceremonias. En 1739-1740, 154 de las 200 pu-

blicaciones antimetodistas estaban en contra de Whitefield (A. A. Dall, p. 340); Frank Baker, *From Wesley to Asbury: Studies in Early American Methodism*, Durham, Carolina del Norte, 1976, 6, 2371). Su defensa en Norteamérica era la falta de clero, que saltaba a la vista de todos. Pero más todavía los pastores anodinos y mediocres, que fueron el blanco del emocionante sermón de Gilbert Tennent, en 1740, sobre los peligros del pastorado no convertido. Los predicadores itinerantes, tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica, formaban, por consiguiente, parte de un esfuerzo misionero por alcanzar a los marginados de la Iglesia o a los grupos de gente cuya relación con la Iglesia era rutinaria. Su intrusión era bien recibida, pero también aborrecida, por el reto que suponía a las normas y formas vigentes.

A John Welsey el clero anglicano le iba a negar acceso al púlpito a su vuelta a Gran Bretaña. Sólo de forma gradual pudo John Wesley decidirse a enfrentarse con esas restricciones manteniendo al tiempo su lealtad a la Iglesia de Inglaterra. John Wesley predicó incansablemente su mensaje, y hacia el fin de su vida pasa por haber pronunciado más de 40.000 sermones a lo largo y ancho de 215.000 millas. Aunque visitó Escocia en veintidós ocasiones, su éxito allí fue muy inferior al que tuvieron tanto él como sus seguidores en Cornualles (véase, G. C. B. Davies, *The Early Cornish Evangelicals, 1735-1740*, Londres, 1951). La organización metodista tenía su centro en la sociedad local, la cual se subdividía en clases de aproximadamente una docena de personas cada una, que se reunían semanalmente para pasar revista a su situación espiritual y dar dinero a la sociedad y a los pobres. Las visitas constantes servían para mantener la disciplina. El sentido de pertenecer a la comunidad y de compartir una fe recíprocamente vivificante saltaba a la vista.

En las colonias del centro, el Gran Despertar fue, sin duda, una reacción a la escasez de clero y a la insuficiencia de las instituciones eclesiásticas existentes para hacer frente debidamente a los numerosos inmigrantes, que se mostraban indiferentes y desorientados o eran de orígenes étnicos muy distintos, como alemanes o escoto-irlandeses. De la misma manera, la falta de instituciones, iglesias y escuelas en la zona fronteriza, áspera y aislada, daba más urgencia aún a la necesidad de crear allí un sentimiento de identidad y comunidad. Es interesante observar que diversas sectas fundaron y ampliaron rápidamente escuelas y colegios universitarios como consecuencia del período de renovación

religioso entre 1745 y 1770 (véase, por ejemplo, Beverly McAnear, «College Founding in the American Colonies, 1745-1775, en *Mississippi Valley Historical Review*, 42 [1955-1956], pp. 24-44). El activismo laico convirtió a los pastores en simples funcionarios responsables subordinados (Martin E. Lodge, «The Crisis of the Churches in the Middle Colonies, 1720-1750», en *Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 95 [1971], pp. 195-220). En Filadelfia, tres iglesias disponían sólo de dos pastores, mientras en el resto de Pennsylvania no había más que siete pastores para veinteséis iglesias. En Nueva Jersey, once de veintiuna iglesias carecían de clero, mientras para las otras diez sólo había cinco pastores. En Carolina del Norte, cuya economía colonial estaba cambiando, seis clérigos atendían a veintinueve parroquias, todas ellas de gran extensión (Tyerman, *Whitefield*, pp. 2, 521; C. L. Ver Steeg, *Origins*, pp. 103-132, y M. E. Lodge, *The Crisis*). En consecuencia, para rectificar estos defectos, se tomó la decisión de llevar el Evangelio a las masas británicas y coloniales predicándolo al aire libre.

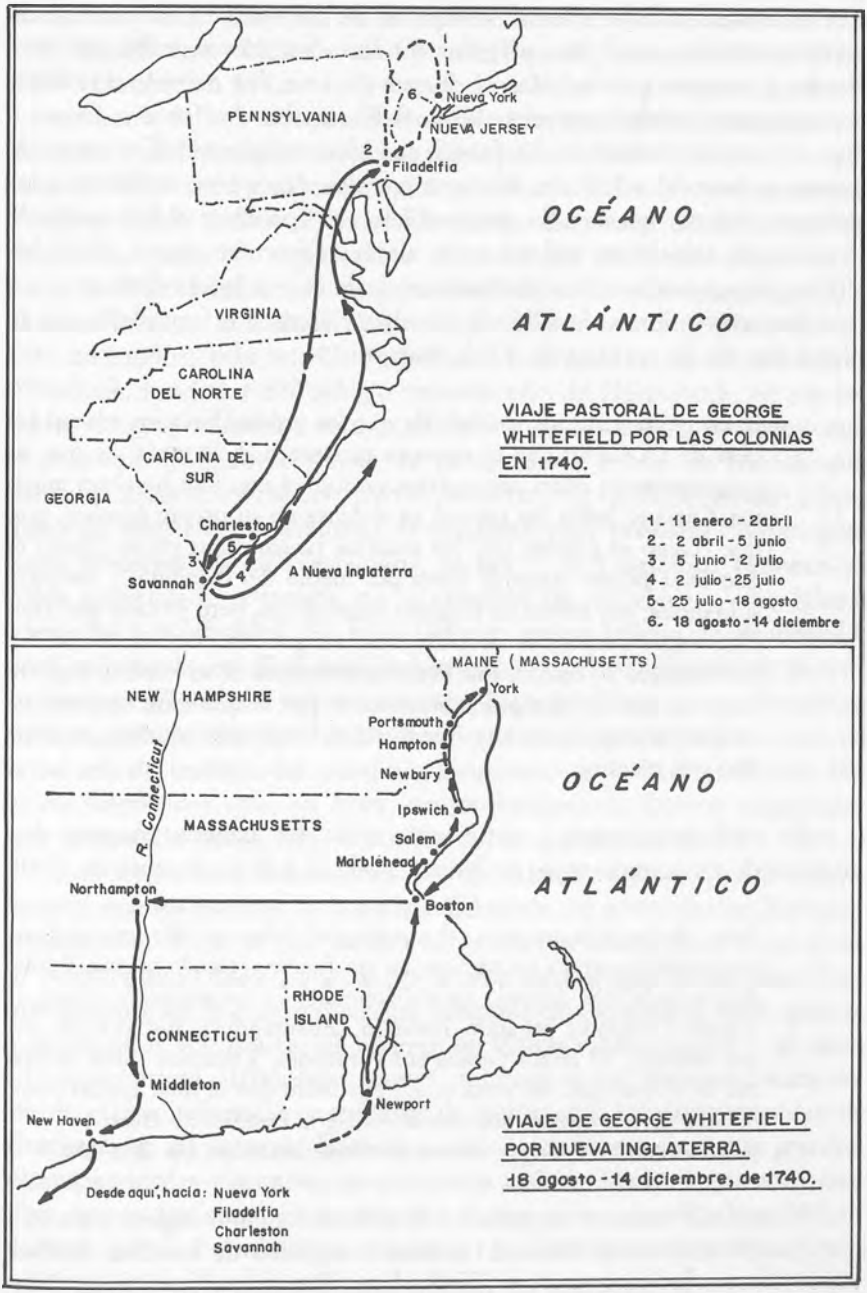
La renovación religiosa se produjo en un momento muy oportuno. La complexión cambiante de las colonias y el comienzo de la Ilustración ponían a la religión a la defensiva. Para los que participaban activamente en la renovación religiosa, la fe era cuestión de opción personal, pero para los participantes en la Ilustración, era cuestión de opinión (M. E. Marty, *Pilgrims*, p. 163). Hacía falta más imaginación. Hasta 1730 las iglesias de Connecticut habían estado a la altura de la situación, pero ahora el crecimiento de la población las estaba dejando atrás (Bruce C. Daniels, *The Connecticut Town: Growth and Development, 1635-1790*, Middletown, Connecticut, 1979, pp. 96-97).

Massachusetts se dejaba impresionar menos por los sermones vulgares. Unos noventa pastores de Boston protestaron contra los «invasores» laicos en 1743: Timothy Clap, el presidente de Yale, acusó a Whitefield de tratar de echar de su tierra al clero de Nueva Inglaterra para poner en él «pastores llegados de Inglaterra, Escocia e Irlanda» (*ibidem*, p. 120; y W. G. McLoughlin, *Revivals*, p. 68). El intento de «democratizar a Dios» resultaba muy desconcertante. Combinando el «progreso» ilustrado con las aspiraciones milenaristas, por indeliberado que esto fuese, el despertar religioso desencadenó fuerzas revolucionarias en el mundo atlántico (véase Alan Heimert, *Religion and the American Mind*, Cambridge, Massachusetts, 1966). El folleto del pastor escocés John Erskine, titulado *Signs of the Times Considered, or the high* PROBA-

BILITY that tue present APPEARANCES in New England and the West of Scotland are a PRELUDE of the Glorious Things Promised to the CHURCH in the Latter Ages, fue prueba sobrada de tales expectativas. El amigo de Erskine, Howell Harris (1714-1773), padre del metodismo galés, sintió y transmitió el mismo tipo de entusiasmo «norteamericano» en todo su país (véase Derec L. Morgan, *The Great Awakaning in Wales*, Londres, 1988). A los ojos de críticos ulteriores, estas tendencias renovacionistas eran «intentos de reducir la religión al nivel del más bajo denominador popular» (William Hazlitt, citado en B. Semmel, *The methodist Revolution*, Londres, 1973, p. 20).

Este conservadurismo reflejaba las inquietudes de muchos clérigos anglicanos de las colonias. En la segunda mitad del siglo XVIII, el arzobispo de Canterbury recibió advertencia de precaverse de los principios democráticos en religión: los pastores presbiterianos eran «gente de poco talento y escasa educación», «aficionadísimos a esas formas populares de gobierno» y dados a «rígidos entusiasmo y arrogantes ideas y prácticas en religión y a principios republicanos y demagógicos muy vecinos a la anarquía» (L. W. Labaree, *Conservatism*, pp. 62, 66). Como el clero anglicano tenía que estudiar en Gran Bretaña para ordenarse y, a su vuelta, por no haber obispos norteamericanos, seguían bajo la jurisdicción del obispo de Londres, nunca llegaron a integrarse del todo en la sociedad colonial. Los clérigos emigrantes podían resultar contraproducentes. Como en el caso del erudito clérigo galés, poeta de talento, Goronwy Owen, no era infrecuente que su llegada a Norteamérica fuera su pérdida, debido a sus fallos (L. W. Labaree, *Conservatism*, p. 69, y G. H. Jenkins, *The Foundations of Modern Wales*, pp. 394-395).

Whitefield, hombre de recia energía y voz fuerte, podía hacerse oír, al parecer, a una milla de distancia cuando hablaba a muchedumbres de hasta 20.000 mil personas. Con frecuencia presidía comuniones de doce horas, como hizo una vez en Kilsyth, Escocia, en 1742, y realizaba giras de predicación tremendamente agotadoras por todas las colonias norteamericanas y por toda Gran Bretaña, que estaba entonces en proceso de industrialización. En 1759, predicó diez sermones en dos domingos, y más de cien en cinco semanas en Escocia. Entre escenas comparables a la de Fogg's Manor, en Pennsylvania, Whitefield aseguraba haber predicado tres veces en un solo día en Cambuslang el 6 de julio de 1742. En Dundee, Whitefiel se mostró impaciente «por ver Escocia como Nueva Inglaterra» (A. Fawcett, *The Cambuslang Revival*, pp. 110,


PENNSYLVANIA
6
Nueva York
NUEVA JERSEY
2
Filadelfia
OCÉANO
ATLÁNTICO
VIRGINIA
CAROLINA DEL NORTE
CAROLINA DEL SUR
GEORGIA
Charleston
5
3
4
Savannah
A Nueva Inglaterra
VIAJE PASTORAL DE GEORGE WHITEFIELD POR LAS COLONIAS EN 1740.
1 - 11 enero - 2 abril
2 - 2 abril - 5 junio
3 - 5 junio - 2 julio
4 - 2 julio - 25 julio
5 - 25 julio - 18 agosto
6 - 18 agosto - 14 diciembre
MAINE (MASSACHUSETTS)
York
NEW HAMPSHIRE
Portsmouth
Hampton
Newbury
R. Connecticut
MASSACHUSETTS
Ipswich
Salem
Marblehead
OCÉANO
ATLÁNTICO
Northampton
Boston
RHODE ISLAND
CONNECTICUT
Middleton
Newport
New Haven
Desde aquí, hacia: Nueva York
Filadelfia
Charleston
Savannah
VIAJE DE GEORGE WHITEFIELD POR NUEVA INGLATERRA.
18 agosto - 14 diciembre, de 1740.

114). Cuando apelaba a los sentimientos de sus oyentes, su mensaje de arrepentimiento, disciplina y fervor tendía a ser más sencillo que profundo. Contrario a la bebida, los juegos de azar, los naipes, el teatro y la vida social en los pastores, Whitefield trataba de llevar a Cristo a todo el mundo, fueran cuales fuesen sus ideas religiosas. «Era un evangelista desbocado.» Evitaba las controversias. No quería reformar a los pobres ni fundar iglesias. Su único objeto era «predicar el Evangelio de la gracia de Dios y ser útil salvando almas» (Tyerman, pp. 1, 561). Incitaba con urgencia al arrepentimiento, a la fe y a la obediencia.

Las convicciones de Whitefield están claramente formuladas en su diario del 12 de octubre de 1740, Boston:

> Estoy ciertamente persuadido de que los predicadores en general hablan de un Cristo que ni conocen ni sienten. Y la razón de que las congregaciones estén tan muertas es que les predican hombres muertos. Ojalá el Señor las reavive en defensa de su propio nombre, porque ¿cómo es posible que los muertos tengan hijos vivos? Cierto es que Dios puede convertir hasta por medio del demonio, y también, si lo desea, por medio de pastores inconversos, pero yo creo que Dios raras veces o nunca se sirve de gente así para este objeto. No, el Señor escogerá a hombres que sean instrumentos de su bendito Espíritu y que actúen en su sagrado servicio. Y, por lo que a mí respecta, yo no tocaría con mis manos a un hombre inconverso así me ofrecieran diez mil mundos.

Su estilo apasionado y entusiasta puede ser juzgado por esta descripción de un sermón suyo, en Nueva York, el 2 de noviembre de 1740:

> Pero, después de empezar, el espíritu del Señor me dio ímpetu hasta que acabó cayendo en torno a mí un fuerte y rápido viento, llevándoselo todo por delante. Inmediatamente la congregación entera se alarmó. Chillando, gritando, llorando, lamantándose, sus voces se oían por doquier. El temor paraba sus corazones, y muchos caían en brazos de sus amigos. Mi alma se agitaba tanto que al final apenas podía hablar. Me abrumaba una sensación de la bondad de Dios.
> (Citado en C. A. Briggs, *American Presbyterianism*, pp. 253-254.)

Whitefield unía en su persona el renovacionismo inglés, escocés y norteamericano, expresando el carácter evangélico de los tres. Predicó a presbiterianos escoceses en Cambuslang, Escocia, y en Darién, Nor-

teamérica: cinco murieron en los apretujones de la muchedumbre que le oyó predicar en New North Church, Boston. Como el mismo Whitefield escribía en 1741: «La gente de Boston es muy preciosa para mí. La memoria de sus antepasados también lo es. ¡Ojalá viváis para ver el espíritu del *puritanismo* evangélico prevaleciente en todo el universo!». Whitefield encontró espíritus afines a él en los dos hermanos Erskine, Ralph (1685-1752) y Ebenezer, escoceses. Ambos estaban decididos, como él, a revitalizar el estancado ambiente religioso de Escocia. Bajo la influencia de Jonathan Edwards, sus sentimientos calvinistas llevaron a Whitefield al mundo atlántico, donde pudo hablar ante un público más nutrido (Tyerman, 1, 274, 311). Ayudó a Eleazar Wheelock, fundador del colegio universitario de Dartmouth, en sus intentos de acopiar fondos para la educación de los indios. Se asoció con el reverendo William Tennent, ex pastor de la Iglesia de Irlanda que había emigrado para hacerse pastor presbiteriano en Pennsylvania y fundado un «colegio universitario de madera» para preparar buenos pastores predicadores en Neshaminy, al norte de Filadelfia. Tennent ya había comenzado a insistir en la creación de un clero y una Iglesia educados y purificados. Su hijo, Gilbert, amigo íntimo de Whitefield, pasó tres meses en 1741 predicando la renovación religiosa en Nueva Inglaterra. Whitefield influyó también considerablemente en Jonathan Belcher, gobernador de Nueva Jersey, que iba a apoyar la fundación de la escuela de teología del colegio universitario de Princeton (1746). No es de sorprender que, en 1744, veinte pastores de Boston aseguraran que Whitefield había sido el artífice de su conversión (A.A.D., 554).

Sus sermones fueron publicados en todas las colonias, de la misma manera que los escritos de Jonathan Edwards, en particular su *Narrative of Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundres of Souls in Northampton*, 1735), que se publicaron en Glasgow y Londres. Formaban parte de la gran renovación religiosa transatlántica, pero, gracias a un escocés entusiasta, el reverendo William McCulloch, y al libro *Christian History*, (*Historia cristiana*), del bostoniano Thomas Prince, tuvieron cierta influencia también en la renovación religiosa escocesa de Cambuslang. El oeste de Escocia estaba pasando entonces por grandes cambios sociales y económicos parecidos a los de Nueva Inglaterra: muchos renovacionistas participaban en el comercio transatlántico. McCulloch se había ofrecido como misionero en Carolina, conmovido por la exhortación de Paul Hamilton de 1723, y se casó con Janet, hermana

del gobernador de Virginia. Su hijo, Robert, fue comerciante norteamericano antes de volver al pastorado (John R. Alden, *Robert Dinwoodie*, Williamsburg, 1977). Tenemos más pruebas de la vitalista religión norteamericana en la obra titulada *Fair and Impartial Testimony* (*Testimonio justo e imparcial*) (1744) de los pastores escoceses John Row y John Willson, escrita para uso de Edwards, los escoceses residentes en Norteamérica enviaban a su país información optimista sobre el avance de la religión. Otros norteamericanos, incluso críticamente en algunos casos, esparcieron la buena nueva de orilla a orilla del Atlántico, como Charles Chauncy, en su escrito titulado *A Letter from a Gentleman of Boston to Mr. George Wishart, one of the Ministers of Edimburgh, Concerning the State of Religion in New England* (Edimburgh, 1742). En Glasgow un semanario llamado *Weekly History* publicó 52 números con noticias del renovacionismo norteamericano, y fue sucedido por la publicación mensual del reverendo James Robe titulada *Christian Monthly History*, 1743-1745). Hubo proposiciones de fundar una unión transatlántica que se dedicaría a la oración todos los martes, jueves y sábados, y siguió habiendo gran interés en Escocia hasta mucho tiempo después (E. H. Davidson, *Jonathan Edwards*, Cambridge, Massachusetts, 1968, p. 106). John Wesley proclamó también la renovación religiosa en su *Account of the Late Work of God in America* (*Informe sobre la reciente obra de Dios en Norteamérica*). Las relaciones de Edwards con la otra provincia británica, Escocia, hacían de él, como ha observado Perry Miller, el portavoz del provincialismo más deliberado. O, como observa un erudito más reciente, Edwards recreó los festivales populares y la piedad del Viejo Mundo en el nuevo (Leigh Eric Schmidt, *Holy Fairs: Scottish Communions and American Revivals in the Early Modern Period,* Princeton, 1989, *passim*; C. H. Maxson, compilador, *The Great Awakening in the Middle Colonies,* (Gloucester, Massachusetts, 1958, pp. 2-3; W. M. Gehwehr, *The Great Awakening in Virginia*, Durham, N. C., 1930, p. 6; Arthur Fawcett, *The Cambuslang Revival: The Scottish Evangelical Revival of Eigthteenth Century*, Londres, 1971, *passim*; Perry Miller, *Jonathan Edwards*, Nueva York, 1949, pp. 196-197, 225, 318).

Whitefield llegó a Georgia por primer vez en 1738. Iba a hacer en total siete viajes a Norteamérica. Tanto él como Wesley estaban muy interesados en la nueva colonia de Georgia. Oglethorpe había fundado esa colonia para dar a los pobres la oportunidad de recomenzar una vida mejor en el Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, la colonia serviría

de barrera contra los españoles del sur. Wesley había vuelto de Georgia en 1735. Whitefield decidió acopiar dinero para los pobres de Georgia y fundar allí un orfelinato.

VISITAS DE WHITEFIELD A NORTEAMÉRICA:
1. 1738.
2. Agosto de 1739-Marzo de 1741.
3. Agosto de 1744-Junio de 1748.
4. Septiembre de 1751-Marzo de 1754.
5. Marzo de 1755-Mayo de 1755.
6. Junio de 1763-Julio de 1769.
7. Septiembre de 1769-Septiembre de 1770.
Whitefield murió en Norteamérica.

John Wesley volvió de su estancia de trabajo en Georgia. Animado por Whitefield, comenzó a predicar al aire libre en Kingswood, Bristol. En vista del sorprendente éxito que tenía, decidió iniciar su carrera evangélica. Más tarde, entre 1764 y 1774, envió a ocho predicadores itinerantes en grupos de dos a Norteamérica. Para 1773, nueve de los diez predicadores que formaban parte de los seis circuitos norteamericanos eran nacidos en Gran Bretaña. Pero hasta que el doctor Thomas Coke, de Bristol, comenzó su obra en Norteamérica, o sea, en 1784, no cobró verdadero ímpetu el metodismo norteamericano. Coke pasó alrededor de tres años en el país, distribuidos en nueve visitas, la última de las cuales tuvo lugar en 1804 (véase, F. Baker, *From Wesley*, páginas 86-142). Entre tanto, la expansión del metodismo en la zona costera aumentó rápidamente a partir de 1772. William Black, nativo de Yorkshire converso al renovacionismo religioso (1760-1834), comenzó su pastorado itinerante, asistió a la conferencia de Baltimore (1784) y presidió los circuitos de Nueva Escocia. Dirigió con éxito renovaciones religiosas en Terranova y cruzó el Atlántico para volver a Gran Bretaña con varios predicadores (Robert T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada*, Oxford, 1977, pp. 127-131). A partir de entonces, los vínculos con Norteamérica se hicieron muy fuertes. Los inmigrantes decimonónicos, sobre todo de Cornualles, tenían ideas metodistas y las difundieron por muchas zonas mineras de Estados Unidos.

Como ya hemos indicado, no todos respondieron al nuevo estilo. Se produjeron disensiones entre lo que ha dado en llamarse el «Lado

Antiguo» y el «Lado Nuevo», o sea, entre el calvinismo intransigente y los partidarios de «reajustes», entre los tradicionalistas y los presbiterianos llenos de nuevo vigor, a ambos lados del Atlántico. En las colonias, los partidarios del Lado Nuevo fueron expulsados del Sínodo de 1741. Es importante, como ha mostrado Marilyn J. Westerkamp, que los pastores de la Nueva Luz eran en su inmensa mayoría novatos en el escenario norteamericano: los siete escoceses recién llegados se unieron a la Nueva Luz (*Triumph of the Laity*, pp. 204-205). Cuatro años más tarde, éstos formaron su propio sínodo en Nueva York, y, para 1758, las escisiones estaban casi curadas. Entonces se aceptó el aspecto esencialmente constructivo de la renovación religiosa, aunque los excesos emocionales siguieron siendo rechazados. Ambos lados se dieron cuenta de que buscaban los mismos objetivos religiosos.

En Escocia, los evangélicos hermanos Erskine se separaron de la Iglesia de Escocia en 1733, para formar más tarde el Presbiterio Asociado. Eran corresponsales de los norteamericanos Jonathan Edwards, Prince, Davies, Coleman, y muchos otros, querían que los pastores fueran elegidos a nivel de congregación y apoyaban el renovacionismo siempre y cuando no reforzara a los elementos corrompidos existentes en la Iglesia. Se oponían a la convocatoria universalista de Whitefield, que preguntaba: «¿Por qué he de predicar solamente para vosotros?», a lo que Ralph Erskine respondía: «Porque somos el pueblo del Señor» (citado en Henry Moncrieff Wellwood, *Account of the Life and Writings of John Erskine*, Edimburgo, 1818, pp. 95-96, y también pp. 160-161, 196-226; C. A. Briggs, *American Presbyterianism...*, p. 171, y A. L. Drummond y J. Bulloch, *The Scottish Church, 1688-1843: The Age of the Moderates*, Edimburgo, 1973, pp. 52-55). Sin embargo, «Norteamérica se había apoderado de su mente. Siempre expresaba solicitud por su prosperidad y, sobre todo, por su progreso en literatura y religión, con fervor y afecto» (H. M. Wellwood, *Erskine*, p. 163). Era partidario de los derechos constitucionales y de la unión norteamericana.

Las fragmentadas Iglesias presbiterianas trataban de enviar pastores para apoyar a sus hermanos de Norteamérica: los presbiterianos reformados enviaron a John Cuthbertson, que trabajó allí hasta su muerte, en 1791. El Sínodo Anti-Burgher envió tres misioneros en 1753 y 1754, que formaban parte del Sínodo Asociado de Edimburgo, con sede en Edimburgo. La Asamblea General de la Iglesia de Escocia encontraba cada vez más difícil enviar pastores, por deseperadamente que hi-

cieran falta. Poco a poco, los conservadores del Lado Antiguo se fueron uniendo con la Iglesia Alemana Reformada de Pennsylvania y con el Sínodo de Nueva York.

En 1742 surgió otro grupo pequeño, los *Covenanter* (Partidarios del Pacto), presbiterianos reformados, con Alexander Craighead a su cabeza, y declararon su hostilidad irrevocable al papa, a los prelados y al rey «luterano». Siguieron siendo poco numerosos y en 1776 sólo tenían tres pastores.

Los escoceses respondieron generosamente a las peticiones para las misiones indias, como se demostró con la visita de Occum. Las misiones a los indios norteamericanos habían comenzado por intermedio del Sínodo Presbiteriano de Nueva York, gracias a un legado de la Sociedad Escocesa para la Propagación del Evangelio Cristiano (1709): ochenta y dos pastores importantes fundaron la organización. El Sínodo Asociado acopió también sumas considerables para las misiones indias, pero encontró dificultad en reclutar pastores. Lo importante es que algunos de los misioneros participarían en la renovación religiosa de Cane Ridge, en Kentucky (Glasgow, 1841, pp. 402-403). William Richardson acompañó a Samuel Davies en su regreso a Norteamérica y distribuyó libros de la Sociedad Misionera de Glasgow en los poblados de los indios cherokees de Carolina del Norte (1757) (R. Webster, *A History*, p. 678). Charles Beatty fue también bien recibido en su gira de 1760 por Gran Bretaña para fomentar las misiones indias.

El siglo XVIII fue testigo de varios intentos de fundar colonias modelo con cierto matiz religioso, pero ninguna de ellas tuvo éxito. Henry Lord Cardross había comenzado a preparar un refugio para los *Covenanters* o pactantes escoceses en Port Royal, perduró poco tiempo. Otro escocés, sir Alexander Cuming, de Coulter, soñaba con afincar a unos trescientos mil judíos en una Nueva Sion enclavada en territorio cherokee (1729), pero tampoco lo consiguió.

Otras empresas transatlánticas resultaron más afortunadas. La preocupación por la educación, sobre todo la del clero, se hizo más evidente en el siglo XVIII. Harvard (1636), Yale y el colegio universitario de William y Mary (1695) habían sido fundados por puritanos y anglicanos en el siglo anterior. La expansión universitaria creció a la zaga del Gran Despertar: el colegio universitario de Nueva Jersey (1746), el de Filadelfia (1755), y el baptista de Rhode Island (1764). El apoyo británico a las peticiones norteamericanas de donativos y libros fue considerable.

El disidente extremista inglés Thomas Hollis (1720-1774) aportó gran ayuda a Harvard y Princeton: Morgan Edwards recorrió Gran Bretaña recaudando dinero baptista en 1767-1768, y esto creó contactos entre los baptistas de Nueva Inglaterra y sus principales hermanos ingleses (W. G. McLoughlin, *New England Dissent*, vol. I, pp. 491-502; Caroline Robbins, *Eighteenth Century Commonwealthman*, Cambridge, Massachusetts, 1959; y también la obra de esta misma autora: «The Strenuous Whig: Thomas Hollis of Lincoln's Inn», en *William and Mary Quarterly*, 7 [1950], pp. 406-453). Pero el Gran Despertar recalcó, en general, estas inquietudes docentes.

La falta de adecuada preparación presbiteriana angustiaba al creciente número de escoceses y escoto-irlandeses que se afincaban en Nueva Jersey, Pennsylvania y, en pequeños números, en varias otras colonias. Con el fin de hacer frente a estas carencias, el reverendo William Tennent fundó su famosa «Universidad de Madera» en Neshaminy, Pennsylvania, en 1726, y el reverendo Francis Allison, graduado de Glasgow, fundó una escuela elemental latina en Nueva Londres, Pennsylvania, en 1743. Así y todo, la Iglesia presbiteriana siguió dependiendo en cierta medida de sus correligionarios británicos para surtirse de hombres y dinero. Muchos inmigrantes escoceses e irlandeses estudiaron en Princeton: 198 de los graduados entre 1740 y 1768 se hicieron clérigos (véase James McLachlan, *Princetonians, 1748-1768*, Princeton, 1976; menciones de los nacidos en Escocia: D. Thane, J. Moffat, R. Henry, J. Wright, S. Kennedy, J. Carmichael, J. Lesley, maestro. Escandalizado por los renovacionistas, Benjamin McDowell fue a estudiar a Glasgow). En 1754, Gilbert Tennent y Samuel Davies recibieron encargo de asistir a la Asamblea General de la Iglesia de Escocia, a fin de conseguir ayuda financiera para la fundación de un colegio universitario en Nueva Jersey. Gran Bretaña envió alrededor de 4.000 libras esterlinas, una cuarta parte de las cuales procedía de Escocia. En Edimburgo, la red evangélica se esforzó por ayudarlos. El amigo de Jonathan Edwards, John Erskine (hacia 1721-1803), predicó en los servicios religiosos de Davies. En Glasgow conocieron a evangélicos como Cillies y William McCulloch (Susan O'Brien, «A Trasaltlantic Community of Saints: The Great Awakening and the First Evangelical Network, 1735-1755», en *American Historical Review* [1986], páginas 811-832); Beverly McAnear, «The Raising of Funds by the Colonial Colleges», en *Mississippi Valley Historical Review*, 38 [1951-1952], pá-

ginas 591-612; G. W. Pilcher, compilador, *The Rev. Samuel Davies Abroad: The Diary of a Journey to England and Scotland, 1753-1755*, Urbana, vol. I, p. 11, 1967). Posteriormente los dos emisarios viajaron por toda Gran Bretaña para tratar de conseguir apoyo. Sus esfuerzos dieron por resultado donativos de varios miles de libras esterlinas. El influyente Charles Nisbet (1736-1804), firme campeón de los colonos en sus diferencias contra el gobierno británico, fue desde la Universidad de Edimburgo, pasando por los Gorbals, en Glasgow, a Pennsylvania, donde recibió el nombramiento de director del nuevo Colegio Universitario de Dickinson en 1785.

Los presbiterianos figuraron mucho en la lucha por la educación y la independencia. Entre 1727 y 1802, unos sesenta y cinco colegios universitarios fueron fundados por influencia presbiteriana. Su específica filosofía religiosa y moral tuvo mucha importancia en esto. El conservador teológico John Witherspoon, jefe escocés del Colegio Universitario de Nueva Jersey, más tarde Princeton, a partir de 1768, fue el único clérigo firmante de la Declaración de Independencia (Vernon L. Collins, *President Witherspoon*, 2 vols., Princeton, 1925. Sobre esta cuestión véase Douglas Sloan, *The Scottish Englishtenment and the American College Ideal*, Nueva York, 1971; Donald Meyer, *The Instructed Conscience: The Shapping of the American National Ethic*, Filadelfia, 1972; Howard Miller, *The Revolutionary College: American Presbyterian Higher Education, 1707-1783*, Nueva York, 1976; Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Englishtenment*, Princeton, 1985). Conservador evangélico, pero firme creyente en la educación, Witherspoon se dio a conocer como crítico de los moderados dentro de la Iglesia de Escocia. Fomentador entusiasta de la inmigración, desempeñó un importante papel en la tarea de unir la revolución a la fe de la Iglesia. Su sermón de 1776, «El Dominio de la Providencia», fue un claro apoyo al objetivo providencial revolucionario. Bajo su dirección, muchos de los políticos y administradores de la nueva nación iban a absorber ideas filosóficas basadas en la filosofía del sentido común escocés. Bajo su presidencia universitaria se graduaron 230 hombres, y uno de estos, James Madison, llegó a ser presidente de Estados Unidos, mientras doce entraban en el Congreso Continental, seis en la Convención Constitucional, doce fueron miembros del Congreso, tres jueces del Tribunal Supremo, tres fiscales del estado, dos ministros de Asuntos Exteriores, uno secretario de estado, y uno vicepresidente de Estados Unidos. No es de extrañar

que el Sínodo de Nueva York y Filadelfia insistiese en que los fieles debían «dar gracias a Dios todopoderoso» por todas sus mercedes, tanto espirituales como temporales, pero sobre todo, y en particular, por haber otorgado la independencia a los Estados Unidos de América del Norte (C. A. Briggs, *American Presbyterianism*, 357).

La religión, como vemos, estaba viva y bien en la Norteamérica de entonces, a diferencia de lo que ocurría en grandes zonas de la ilustrada Europa. Para 1775, Norteamérica tenía ya unas 3.200 iglesias. Pero es importante indicar que la Iglesia anglicana contaba poco todavía en las trece colonias. En el estado de Nueva York sólo existía en cuatro ciudades (Philip Davidson, *Propaganda and the American Revolution*, Chapel Hill, 1941, pp. 83, 87). Aun así, la Iglesia anglicana había hecho grandes progresos por aquellos tiempos en Norteamérica en lo referente a educación, número de iglesias y fieles. Lo lógico parecía ahora que tuviese también obispos. La rivalidad entre las sectas, o, como decía la oposición, la opresión sectaria, sería el paso siguiente.

Los protestantes coloniales abrigaban temores paranoicos, desbocadas, exageradas ideas sobre la posible introducción en Norteamérica de obispos anglicanos. La adquisición por Gran Bretaña del Canadá francés (1763) y aprobación subsiguiente del Acta de Quebec (1774) fueron muy importantes para la historia norteamericana. Una vez eliminada de la frontera la amenaza religioso-política francesa, se desencadenaba supuestamente en su lugar la amenaza papista. Y es que, al tratar de tranquilizar a los católicos franco-canadienses sobre sus derechos civiles y religiosos, el gobierno británico despertó tremendos temores entre los protestantes coloniales norteamericanos. Los católicos de Quebec podrían aspirar a cargos públicos y su Iglesia podría cobrar el diezmo a sus fieles. Al garantizar los tradicionales derechos franceses, muy superiores a los que disfrutaban los católicos en Gran Bretaña o en la mayor parte de las colonias norteamericanas, el gobierno británico se ganó la confianza de los católicos francocanadienses, pero a costa de fomentar los temores de los protestantes coloniales, ya muy grandes por causa de la amenaza británica a sus libertades civiles en cuestiones como la no representatividad, impuestos, alojamiento y mantenimiento de tropas, y otros por el estilo. El papismo les parecía a estos protestantes peligrosamente cercano. Esta cuestión estimuló el deseo popular norteamericano de independencia y dio a la guerra un cierto matiz de rivalidad religiosa. El viejo, implacable choque entre la religión episcopal

y la religión popular, entre anglicanos y disidentes, volvió a cobrar ímpetu. Los motines londinenses de Gordon (1780) contra cualesquiera concesiones legales a los católicos, mostró la virulencia y la persistencia del anticatolicismo popular a ambos lados del Atlántico. Al mismo tiempo, el Acta de Quebec garantizó la lealtad canadiense durante la Guerra de la Revolución Norteamericana (1776-1783): los católicos franceses tenían poco que ver con los intolerantes protestantes de Nueva Inglaterra (véase R. Coupland, *The Quebec Act*, Oxford, y Carl B. Cone, *The Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on Eighteenth Century Thought*, Lexington, Kentucky, 1954).

El catolicismo mejoró de posición en Norteamérica en la segunda mitad del siglo XVIII. El número de católicos francocanadienses aumentó rápidamente hasta llegar a unos 160.000 para 1791. El Acta Constitucional (1791) dividió a Canadá en Canadá Inferior (Quebec y los centros orientales de población a lo largo del Saint Lawrence) y Canadá Superior (luego llamado Ontario). El Canadá Inferior era en gran medida católico, y el Superior principalmente protestante. En Terranova comenzaron a aparecer católicos a partir de 1770, y en el término de catroce años tres cuartas partes de la población de unas 16.000 personas era ya católica. Posteriormente, varios clérigos franceses emigrarían de la Francia revolucionaria a Canadá Inferior (Robert T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada*, Nueva York, 1977, pp. 123-124).

La religión era indudablemente la base del orden social. Al mismo tiempo que la religión se adaptaba al reto de la Ilustración, el calvinismo iba perdiendo fuerza y surgían formas más racionales. La influencia general de la filosofía escocesa de sentido común a través de la educación y de la vida pública significaba que la razón y el sentido común irían resolviendo los problemas morales e intelectuales (Por ejemplo, Emory Elliott, *Revolutionary Writers: Literature and Authority in the New Republic, 1725-1810*, Nueva York, 1982, pp. 30-34). La gente parecía llena de aplomo y optimismo. Ante el desconcierto de los educadores y de los principales miembros del clero calvinista norteamericano, el deísmo y el unitarismo eran posiblemente indicios radicales de estos cambios.

En Gran Bretaña tenían lugar fenómenos similares. En 1770, según parece, eran menos de la mitad de las congregaciones presbiterianas inglesas las que seguían siendo trinitarias ortodoxas. Y las exigen-

cias de más libertad religiosa, y el rechazo de las leyes restrictivas y de la reforma *whig,* por no hablar de una mayor participación popular en política, iban por parecido camino. El monopolio estatal de la Iglesia anglicana estaba siendo atacado: el paso de las concesiones a las exigencias de derecho ya se veía venir. En 1773 fallaron las peticiones al Parlamento, pero, entre tanto, el reverendo Theoiphilus Lindsey abría en Londres la primera iglesia unitaria en 1774. Los congregacionalistas ingleses se hicieron deístas, David Williams (1738-1815) fundó en Londres la primera iglesia de la razón en 1776. Williams, amigo de Benjamin Franklin, Wedgewood, y otros, defendió enérgicamente la más amplia libertad civil y religiosa, actitud ésta que acabó convirtiéndose en *theophilantropia*, tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica y en la Francia revolucionaria. Esto, por insólito que pareciese, era sintomático de la escena cambiante (véase Whintney R. Jones, *David Williams: The Anvil and the Hammer*, Cardiff, 1986; H. McLachlan, *The Unitarian Movement in the Religious Life of England*, Londres, 1934; R. V. Holt, *The Unitarian Contribution to Social Progress in England*, Londres, 1952).

El reverendo Richard Price, el principal unitario, o *socinio*, como se les llamaba entonces, de Gran Bretaña, había apoyado vigorosamente la causa norteamericana contra el gobierno británico. Su religión extremista entonaba con su política extremista: como su compañero en disidencia, el teórico James Burgh (1714-1775), Prince apoyó calurosamente los principios en que se basaba la Revolución Norteamericana. Sus *Observations on the Nature of Civil Liberty* (*Observaciones sobre la índole de la libertad civil*) (1776) sostenían el derecho norteamericano a la autodeterminación. Price iba a saludar con calor la Revolución Francesa en su sermón titulado *On The Love of Our Country*, (*Sobre el Amor a Nuestro País*) (1789). Price elogiaba el cristianismo llamándolo «la religión de la beneficencia», y su formulación de doctrina fundamental pareció entonces tremendamente revolucionaria: el derecho a la libertad de conciencia, el derecho a oponerse al poder abusivo, y el derecho a escoger a los gobernantes y a despedirlos por mala conducta, así como a formar el propio gobierno. Estos principios fueron la base de la obra de Edmund Burke, titulada *Reflections on the French Revolution* (*Reflexiones sobre la Revolución Francesa*) (1790). El radicalismo unitario causó en Gran Bretaña considerables dificultades. Los unitarios despertaban recelo. La hostilidad popular se desfogó destruyendo en 1792 la casa de Joseph Priestly, en Birminghan, y en procesos políticos contra

activistas como Maurice Margarot y William Christie, de Dundee. En medio de la guerra contra la Francia revolucionaria (1793), esta histeria popular británica contra el radicalismo, la religión liberal y las ideas críticas, consideradas como traición, sembró la alarma. Los unitarios comenzaron a huir a Norteamérica. Se produjo un movimiento intelectual sereno hacia el unitarismo (véase, por ejemplo, R. B. Rose, «The Priestly Riots of 1791», en *Past and Presente*, 18 [1960], pp. 68-88).

La organización unitaria se afincó en Portland y en Nueva York. El unitario inglés, reverendo William Hazlitt (1778-1830), padre del gran ensayista del mismo nombre, fundó centros unitarios en Filadelfia, Boston, Charleston, Pittsburgh, Hallowell, Cape Cod y otros lugares de Norteamérica durante los dos años que pasó allí, 1783-1785. Hazlitt mismo persuadió a un lector anglicano laico, James Freeman, a hacerse unitario, y fue ordenado por una antigua congregación anglicana (Edward Frank Humphrey, compilador, *Nationalism and Religion in America, 1774-1789*, Nueva York, 1966, p. 318; F. V. Mills, *Bishops*, p. 168. Sobre estos sucesos, véase a Conrad Weight, *The Beginnings of Unitarianism in America*, Boston, 1955, y Henry F. May, *The Enlightenment in America,* Nueva York, 1976). Para 1796, ya se había fundado en Filadelfia la primera iglesia unitaria, cuya feligresía era casi enteramente inglesa y escocesa y predominantemente burguesa y profesional. Entre sus miembros estaba el comerciante John Vaughan, gran defensor de la independencia iberoamericana, y también Ralph Eddowes, ex discípulo de Priestly ex miembro del Parlamento; también hay que mencionar en este contexto al reverendo William Christie (1749-1823), ex pastor unitario en Glasgow y en Montrose, al comerciante escocés James Taylor, y a varios impresores y libreros ingleses (Elizabeth M. Geffen, *Philadelphia Unitarianism, 1796-1861*, Filadelfia, 1961, pp. 20, 37-42, 69, y T. F. Short, «William Christie and the First Unitarian Church in Scotland», en *Transactions of the Unitarian Historical Society*, 14 [1967-1970], pp. 10-27, 78-92). Otros hicieron lo propio. Muchos llegaron a Norteamérica de visita, o para trabajar, volviendo luego a Gran Bretaña. En 1817, el hermano de un activista unitario, el reverendo John Wright, de Liverpool, emigró a Georgetown. En 1819, el reverendo Robert Little, de Gainsborough, Lincolnshire, predicaba en Washington ante una congregación en la que estaban presentes a veces John C. Calhoun y John Quincy Adams; en 1822, el reverendo James Kay, de la Iglesia metodista unitaria, en Himdley, Lancashire, se afincó en

Northumberland, Pennsylvania, y llegó a ser presidente de la academia local. Es importante observar que Kay no sólo había recorrido una gran distancia geográfica, sino también espiritualmente, pasando por la Iglesia congregacionalista y la baptista, para llegar, finalmente, al unitarianismo (Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism*, Cambridge, Massachusetts, 1952, pp. 395-426; T. F. Short, *William Christie and the First Unitarian Church*, y H. McLachlan, *The Methodist Unitarian Movement*, Manchester, 1919, pp. 43, 45, 61). Otros fenómenos parecidos, pero de mucha más enjundia, se produjeron también por entonces en el protestantismo norteamericano.

Las Asociaciones Unitarias británica y norteamericana fueron fundadas el mismo día de 1825 (Francis E. Mineka, *The Dissidence of Dissent*, Chapel Hill, 1944, p. 167). Los escritos y los sermones del norteamericano William Ellery Channing y de otros personajes de menos talla, como el educador Orville Dewey, Henry Ware, y alguno más, difundieron las ideas unitarias. En Escocia, el unitario de Glasgow, reverendo Yates, sostuvo grandes polémicas con cristianos escoceses, y fue sucedido en su ministerio por varios norteamericanos. Antes de esto, en 1793, un norteamericano llamado Elhanan Winchester (1751-1797), que vivía en Gran Bretaña desde 1787, había fundado la primera capilla universalista de Londres (véase F. E. Mineka, *The Dissidence*, p. 179). Winchester, ex predicador baptista itinerante, había adoptado el universalismo ante la consternación de sus correligionarios transatlánticos.

El universalismo había sido importado en Norteamérica de Gran Bretaña. Diversa gente se encargaba de promocionar este optimista desecho del calvinismo. George de Benneville (1703-1793), hijo nacido en Londres de una familia hugonote, después de veinte años de colaborar con pietistas europeos, lleva a Filadelfia sus ideas universalistas. En Filadelfia se relaciona con Winchester y comparte sus ideas milenaristas universalistas con el doctor Benjamin Rush (1745-1813). Estos esfuerzos fueron coordinados por John Murray (1741-1815), de Halton, Hampshire, Inglaterra. Murray, uno de los conversos de Whitefield, había sufrido la influencia universalista antes de emigrar a Norteamérica en 1770. En Norteamérica trabajó primero como predicador itinerante, luego como capellán en el ejército de Washington, y en 1777, finalmente, se afincó en Gloucester, Massachusetts. Su actitud, favorable a la Ilustración le ganó seguidores, y fundó una iglesia, donde predicó ideas liberales sobre la benevolencia divina y la salvación de todos los hom-

bres. Luego publicó la obra del universalista galés James Relly, titulada *Union or a Treatise on the Consanguinity between Christ and His Church* (*Unión o tratado de la consanguinidad entre Cristo y su Iglesia*) (Wayne K. Clymer, «The Life and Thought of James Relly», en *Church History*, 11 [1942], pp. 193-216. Sobre la época, véase Russell E. Miller, *The Larger Hope: The First Century of Universalist Church in America, 1770-1970*, Boston, 1979, pp. 3-156). El conservador congregacionalista, crítico del renovacionismo religioso, Charles Chauncy, defendió estos puntos de vista en su obra *Salvation for All Men*, (*Salvación de todos los hombres*) (1782). Manning, presidente del Colegio Universitario de Rhode Island, llamada más tarde Universidad de Brown, expresó a sus amigos baptistas de Londres el horror que le inspiraba la deserción de Murray. En medio de la polémica que esto despertó, ciertas importantes personalidades baptistas se pasaron al campo universalista (W. G. McLoughlin, *New England Dissent*, vol. I, pp. 653-659; vol. II, pp. 717-722. También, Richard Eddy, *Universalism in America*, 2 vols., Boston, 1884, vol. I, pp. 105, 163, 269, 301, 447). En 1785 y 1790 se celebraron conferencias universalistas, y, entre éstas, Murray volvió a Inglaterra para predicar en 1888. Desde Gales, en 1796, Murray consiguió que Thomas Jones fuese nombrado sucesor suyo en el pastorado de Gloucester, Massachusetts, hasta 1841. Orestes Brownson, que iba a ser el gran seglar católico del siglo XIX, fue pastor universalista durante cuatro años. Para 1833 había 300 clérigos universalistas y alrededor de 600 sociedades de esa fe.

El metodismo, quizás a modo de reacción contra los «excesos», creció rápidamente en Gran Bretaña: de 22.410 que eran en 1767, hasta 232.074 en 1830, o sea, unas diez veces más. Los cambios revolucionarios, tanto políticos como sociales, planteaban serios problemas. Con su fuerza espiritual y su capacidad para calmar los ánimos, el metodismo experimentó en Norteamérica un crecimiento semejante, aunque menos dramático, al principio por obra de misioneros ingleses. Como hemos visto, los hermanos Wesley habían pasado también por Norteamérica. Con su insistencia en la pecaminosidad del hombre, el metodismo compartía el celo evangélico del renovacionismo. Según él, la segura fe en Dios y la obra reconciliante de Cristo eran lo único que podía salvar al hombre y perdonar los pecados. La fuerza del metodismo estaba en la laicidad. Wesley se había considerado siempre parte de la Iglesia anglicana, pero a su muerte esta idea perdió fuerza.

Los primeros metodistas norteamericanos eran principalmente irlandeses. Los laicos eran los más activos en Nueva York y Maryland. Los primeros predicadores metodistas fueron enviados a Norteamérica por Wesley. Thomas Webb (1724-1796), intendente del ejército británico en Norteamérica, se convirtió, volvió a Gran Bretaña y desde 1767 trabajó en Albany, Filadelfia y Nueva York, hasta que, finalmente, volvió a Inglaterra en 1772. T. T. Taylor, inglés de Nueva York, suplicó a Wesley que mandase más predicadores (1768). Wesley envió a ocho metodistas ingleses itinerantes en cuatro tandas de dos entre 1769 y 1774. Para 1773, nueve de sus diez predicadores que trabajan en Norteamérica en seis circuitos eran británicos. Se enviaron dos más en 1783 (W. Townsend, H. B. Workman, G. Eayrs, *A New History of Methodism*, 2 vols., Londres, 1909, vol. II, p. 201).

John Pilmoor, que había trabajado como pastor en Cornualles y Gales, llegó en 1769. Trabajó allí cinco años y luego volvió a Inglaterra. Más tarde regresó a Norteamérica como clérigo episcopalista, y trabajó en Filadelfia y Nueva York. Su primer compañero, Richard Boarman, volvió a Cornualles después de trabajar en Norteamérica, y Richard Wright, predicador metodista itinerante, pasó unos ocho años en Gran Bretaña y Norteamérica, para volver definitivamente a Inglaterra en 1774. Thomas Rankin (1738-1810), escocés, se convirtió en Norteamérica gracias a Whitefield, y volvió a Inglaterra, trabajando como pastor metodista en Cornualles, Sussex y Norteamérica, hasta que se afincó finalmente en Gran Bretaña. Otro escocés, James Dempster, de la Universidad de Edimburgo, pasó diez años en el circuito británico y luego se instaló en Norteamérica. Con el tiempo, llegó a ser pastor de la Iglesia presbiteriana en Florida, estado de Nueva York. Otros llegaron después, como el afortunado renovacionista virginiano George Shadford, pero el más importante de todos fue Francis Asbury, de Handsworth, Birmingham. Asbury, amigo íntimo de Wesley, llegó a Norteamérica en 1771, al año siguiente, y fue nombrado superintendente de las colonias norteamericanas con la misión de supervisar a unos dos mil miembros norteamericanos. El movimiento adquirió considerable ímpetu.

Pero con el estallido de la guerra, el metodismo comenzó a encontrar dificultades. Parecía aislado y despertaba recelo; Asbury fue el único de los ocho predicadores enviados por Wesley que siguió fiel al metodismo, pero se mostraba temeroso de las posibles complicaciones políticas. Como dijo el conservador John Wesley, firme defensor del go-

bierno británico contra los independentistas: «No somos republicanos y nunca quisimos serlo» (Carta a John Mason, 13 de enero de 1790, citada en E. S. Bucke, compilador, *The History of American Methodism*, 3 vols., Nashville, 1964, pp. 3, 51. Véase también su otra obra, titulada *A Calm Adress to the American Colonies*, 1775).

A la zaga de la revolución, el metodismo pasó a nuevos territorios. Con la llegada de unos mil inmigrantes metodistas de Yorkshire y la fuga de algunos metodistas leales a Nueva Escocia y a Terranova, la fe metodista se iba extendiendo (D. W. Meinig, *The Shaping*, p. 274, y George A. Rawlyk, *Nova Scotia's Massachusetts: A Study of Massachusetts-Nova Scotia Relations, 1630 to 1784*, Montreal, 1978, pp. 222, 233). Sin embargo, en Nueva York tuvo poco éxito. En la época de la independencia norteamericana, el metodismo norteamericano ya tenía 39 circuitos, 82 predicadores y casi 14.000 miembros. En 1784 los itinerantes se reunieron en Baltimore para fundar la Iglesia metodista episcopal. John Wesley había ordenado a Thomas Coke (1747-1814), separando así de hecho a los norteamericanos de la Iglesia anglicana:

> Como nuestros hermanos norteamericanos están ahora completamente separados del Estado y de la jerarquía inglesa, nosotros no osaremos reunirlos ni con el uno ni con la otra. Ahora gozan de completa libertad de seguir las Escrituras y de imitar a la Iglesia primitiva. Y consideramos que lo mejor será que se mantengan en esa libertad, que Dios, de tan extraña manera, les ha otorgado.
> (Del diario de John Wesley, citado en Stuart Andrews, *Methodism and Society*, Londres, 1970, p. 48.)

Los norteamericanos aceptaron la abreviación wesleyana de los 39 artículos anglicanos y el Libro Común de Rezos, y Coke, el emisario de Wesley, ordenó a Asbury como superintendente: Coke iba a pasar tres años en Estados Unidos a lo largo de nueve visitas realizadas durante veinte años, hasta 1804 (Frank Baker, *From Wesley...*, p. 142). Los metodistas, organizados y seguros de sí mismos, ya eran casi 58.000 para 1790, y habían llegado a 214.000 para 1816. En el término de cuatro años, y por causa de la visita fortuita de Coke a Antigua, 6.570 personas de esa isla se convirtieron al metodismo, todos ellos, menos 141, esclavos. Las tres visitas de Coke a Jamaica contribuyeron a aumentar el número de los metodistas jamaicanos hasta 600. Pero en otras islas, como Saint Vincent y Barbados, los propietarios se mostraban recelosos

de la influencia que pudieran tener los predicadores disidentes en sus esclavos; los persiguieron y los encarcelaron, o redujeron considerablemente su libertad de acción (A. Caldecott, *The Church in the West Indies*, Londres, 1989, pp. 73-76).

La Iglesia anglicana pasó por transformaciones de parecido tipo. Profundamente afectada por la Guerra de Independencia, la Iglesia sufrió considerables pérdidas por la huída de su gente a Canadá, Nueva Escocia o a Gran Bretaña, o por conversiones o deserciones. En vista de esto, el clero anglicano trató de localizar a los dispersos emigrados leales al anglicanismo que había en Canadá. Un capellán del obispo de Lincoln, Jacob Mountain, fue nombrado obispo de Quebec (1793) y se dedicó enteramente a su tarea, de modo que, para 1825, ya había aumentado el número de sus pastores de 9 a 60 (R. T. Handy, *A History...*, p. 133).

El reverendo Samuel Seabury fue consagrado en Aberdeen, Escocia, en 1784, para hacer frente a la necesidad de enviar un obispo a Norteamérica, ahora independiente, para una Iglesia que aún estaba técnicamente bajo la jurisdicción del obispo de Londres. En 1787 fueron consagrados en Londres los obispos White, de Filadelfia, y Van Provoost, de Nueva York. La pequeña Iglesia episcopal norteamericana se fundó con un Libro Común de Rezos revisado y sólo 12.000 miembros (véase Clara O. Lveland, *The Critical Years: The Reconstitution of the Anglican Church in the United States of America, 1780-1789*, Nueva York, 1956, y la obra exhaustiva de George E. Steiner, *Sammuel Seabury, 1729-1796: A Study in High Church Tradition*, Columbus, Ohio, 1971).

Un fenómeno parecido tuvo lugar en la diminuta comunidad católica norteamericana. A diferencia de Inglaterra, los católicos de Estados Unidos adquirieron igualdad de derechos como consecuencia de la independencia, pero, al igual que en Inglaterra, siguieron siendo blanco del recelo popular. La Iglesia seguía sometida a Londres, de modo que, en agosto de 1790, fue consagrado en Luiworth Castle, Dorset, Inglaterra, un obispo norteamericano, John Carroll, para enviarlo a la nueva nación. Carroll dependió de la ayuda de los católicos ingleses para fundar su Colegio Universitario de Georgetown. Sus contadísimos fieles iban a crecer en número como consecuencia de la llegada de refugiados franceses, y luego, a comienzos del siglo XIX, por causa de la inmigración irlandesa (Peter Guilday, compilador, *The Life and Times of John Carrol*, Westminster, Middlessex, 1954).

La Guerra de la Independencia norteamericana había estallado en 1776. Los fracasos políticos británicos en sus negociaciones con los colonos norteamericanos corrieron parejos con sus desastres militares. Los norteamericanos, cualquiera que fuese su fe religiosa, estaban unidos como nunca. El papismo, el obispado y el gobierno británico, carente de representatividad, les parecían una y la misma cosa. A ojos de los calvinistas, la tiranía británica era consecuencia de los fallos morales norteamericanos, y aportaba la oportunidad de una regeneración moral. La teología del *Covenant*, o pacto, la ideología política ilustrada y las circunstancias sociales se juntaron en una fuerza irresistible. En realidad, las Iglesias norteamericanas, aparte de los grupos anglicano y metodista, se movilizaron del lado de la revolución y de la nueva nación: de nuevo volvió a ser evidente el papel providencial de Norteamérica. Los derechos del hombre, la Ilustración, los antepasados puritanos, todo ello era parte de la misma cosa (Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Massachusetts, 1967; Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, 1969; Catherine L. Albanese, *Sons of the Fathers: The Civil Religion of the American Revolution*, Filadelfia, 1776, pp. 37, 46, 115). Acababa de nacer la primera nación que había sido pensada como protestante desde el primer momento de su existencia.

Las diversas denominaciones religiosas se habían instalado en Norteamérica con importante apoyo de Inglaterra, Escocia y Gales. Ellas, a su vez, habían tenido considerable influencia en las ideas, aspiraciones y estrategias religiosas británicas. El aspecto más interesante de esto fue el triunfo del voluntarismo en Norteamérica. A efectos prácticos, la separación de las Iglesias del Estado ya estaba consumada para 1784. Es posible que el vínculo legal persistiese en algunos estados, hasta 1833 en el de Massachusetts, pero la constitución federal norteamericana rehusaba reconocer el carácter estatal de religión alguna. Norteamérica, como iba a subrayar más tarde Alexis de Tocqueville, se había lanzado resueltamente por el camino de convertirse en una nación de gente dispuesta a unirse a toda suerte de cuerpos u organizaciones voluntarias en apoyo del bien público deseable. Los cristianos tendrían que disponerse, cada uno por su cuenta, a consolidar el reino de Dios sobre la tierra. Mientras, hasta entonces, todos se limitaban a subrayar sus respectivos papeles providenciales locales, ahora podían unirse contra los males morales que amenazaban a su sociedad y que trataban de

frustrar el plan divino de instalar el reino de Dios en Norteamérica y en el mundo entero. Todos los norteamericanos se sentían ahora en íntima armonía en todas las antiguas colonias convertidas en miembros de la nueva unión de estados libres: todos formaban parte de la misma nación por la que habían luchado juntos, ya fuesen cristianos voluntaristas o disidentes, ya tuviesen ideas deístas avanzadas y humanitarias, contra un gobierno británico elitista y represivo, carente de representatividad e incapaz de reaccionar ante la evidencia.

Ni ellos ni sus correligionarios británicos volverían a ser jamás los mismos de antes: había tenido lugar nada menos que una revolución religiosa transatlántica, y ambos, juntos, estaban construyendo la futura democracia cristiana. Implícita en esta mentalidad latía una fe milenarista en el papel providencial de Estados Unidos como nación escogida, como pueblo escogido.

Como dijo Thomas Prince, de Nueva Inglaterra:

> No puedo menos de esperar que no sólo todas las partes sureñas, occidentales, orientales y norteñas de este nuevo mundo, y también California, se verán, con el tiempo, llenas de puras y pías iglesias, regocijándose en nuestro Gran Redentor, sino también todas las tierras de más allá del continente occidental, desde América hasta Asia.
> (J. F. McLear, «The Republic and the Millenium», en Elwyn Smith, compilador, *The Religion of the Republic*, Filadelfia, 1971, páginas 183-216, 190, cita de *Six Sermons*, Edimburgo, 1785).

Capítulo II

GRANDES EXPECTATIVAS: LOS CAMINOS MILAGROSOS DE LA PROVIDENCIA

Las revoluciones norteamericana y francesa transformaron el paisaje intelectual y religioso del mundo transatlántico. El antiguo orden establecido pareció condenado a muerte, se absorbían ideas más democráticas y a través del océano irradiaba el más benévolo optimismo. La desintegración del Imperio español en América, la transformación social y económica de una Gran Bretaña en proceso de industrialización, y también, gradualmente, de partes de Norteamérica, estimulaba sueños turbadores. La liberación estaba a la vuelta de la esquina, y por doquier surgían ideas seculares y de ética religiosa. La utilidad científica y el literalismo bíblico se unían de extraña manera y el progreso, la fe en la condición humana y en un orden social en evolución hacia algo mejor era común a la ciencia y a la religión. El hombre sería libre. Las tiranías de todo tipo desaparecerían de la tierra. La esclavitud, del tipo que fuese, desaparecería también, como prólogo a la inminente realización del reino de Dios sobre la tierra. Para las eufóricas mentes protestantes transatlánticas la esclavitud de los negros, de la ignorancia, de la bebida, del vicio, de la guerra, de los intolerables regímenes antidemocráticos, del catolicismo y, a ojos de muchos, aunque no de todos, de la mujer, dejarían de existir muy pronto. Al mismo tiempo florecería la cooperación entre las sectas cristianas en pro de la educación y contra la esclavitud y la bebida. En una palabra, cualquier cosa que fuese indicio de «progreso», de la ética del trabajo, era digna de elogio. Lo esencial era el espíritu, no la letra de la ley. Seguiría viva la controversia sobre la índole del infierno, la divinidad de Cristo, las actitudes del papismo, pero todos se veían como miembros de un movimiento cristiano en pleno avance. Como dijo Charles Simeon: «Sed cristianos bíblicos,

no cristianos de sistemas» (citado en W. R. Ward, *Religion and Society, 1790-1850,* Londres, 1972. Véase también Kenneth Hylson-Smith, *Evangelicals in the Church of England, 1734-1984,* Edimburgo, 1988, sobre su persistencia dentro de la Iglesia oficial). El cambio económico, la creciente movilidad social y geográfica y la abundancia potencial corroían viejas disciplinas y estructuras. El cristiano optimismo de la Ilustración, la caída de la posición privilegiada de las Iglesias oficiales y la inadecuada teología de que disponían las masas cada vez más cultas y politizadas, estaban obligando a las Iglesias a tomar nota y actuar.

Un número aún muchísimo menor, pero influyente, dentro de la recia tradición puritana esperaba con impaciencia a que el hombre se perfeccionase liberándose de la mala salud. El azote de la enfermedad se combatió incesantemente todo a lo largo del siglo XIX. La revolución del transporte vencía el asilamiento: los ferrocarriles y los barcos de vapor cambiaban el mapa del mundo. Entre 1815 y 1914, unos veintiún millones de personas salieron del Reino Unido con destino a otras partes del mundo. Barcos más cómodos y rutas más cortas y baratas hacían menos temible la emigración según iba avanzando el siglo. Distancias y diferencias se reducían. Las revoluciones industrial y agraria, la presión demográfica, la decepción política y la publicidad arrancaban millones de personas de Gran Bretaña para enviarlas a Norteamérica, donde planteaban tremendos problemas y ofrecían grandes oportunidades misioneras tanto allí como en otras tierras. El crecimiento del comercio y la mejora general del nivel y la calidad de vida fomentaban grandes expectaciones: «El COMERCIO LIBRE, el ideal comercial del milenio», según un fanático, «cruza ya el umbral de este mundo asolado por el odio, para unir a las naciones en una sola hermandad pacífica y feliz» (citado en Peter Tolis, *Elihu Burritt*, Hamden, Connecticut, 1968, p. 137 (1846). La creciente importancia de la prensa diaria, las revistas populares, la educación y la cultura en el mundo angloparlante, permitían informar a la opinión pública y manipularla en ciertos casos concretos. Claro es que esto también tenía su lado malo: el temor a que los rápidos cambios sociales y económicos destruyeran la autoridad del Estado, la Iglesia, la familia o incluso la clase social (véase, Donald G. Mathews, «The Second Great Awakening as an Organising Process», en *American Quarterly*, 21 [1969], pp. 23-43, y John L. Thomas, «Romantic Reform in America», en *American Quarterly*, 17 [1965], pp. 656-681). A falta de una jerarquía social al estilo europeo tradicio-

nal, y de frenos institucionales, la religión se volvía cada vez más esencial para la disciplina y la cohesión social.

La educación constituía un baluarte esencial: era vital para el crecimiento de las sectas religiosas, para la preparación de los clérigos, para que los colegios universitarios británicos conservaran su independencia sin por ello perder su identidad nacional. Los que seguían careciendo de atención clerical, de iglesias y de pastores en el sur y el oeste del país, inquietaban sobremanera a las Iglesias norteamericanas. El primer seminario protestante de Estados Unidos fue fundado en Andover en 1808. Para 1830 ya había 17. El pastorado atraía por su categoría social. Por ejemplo, en 1861, un sondeo de estudiantes norteamericanos de todos los niveles mostró que 1.204 de 5.771 estudiantes estaban preparándose para entrar en el pastorado (Lewis G. Vander Velde, *The Presbyterian Churches and the Federal Union, 1861-1869,* Cambridge, Massachusetts, 1971, p. 3. Véase también Carroll S. Rosenberg, *Religion and the Rise of the American City: The New York City Mission Movement, 1812-1870*, Ithaca, 1971, y John R. Bodo, *The Protestant Clergy and Public Issues, 1812-1848,* Princeton, 1954). Se podría aducir que también esto era una forma de imperialismo cultural, un intento de frenar el cambio, de fijar un programa futuro para diversos elementos sociales. Las congregaciones ricas ayudaban a fundar iglesias en las zonas más pobres, lo cual daba lugar a crecientes recelos. La filantropía era una forma de expansión eclesiástica cristiana.

Era esencial, por consiguiente, capturar las fuerzas dinámicas y progresivas. A mediados del siglo, el reverendo doctor Albert Barnes, influyente predicador presbiteriano norteamericano, creía que los asuntos humanos iban hacia un estado en el que el servicio, la libertad, la justicia, la paz, la moral y la religión cristiana acabarían por dominar la tierra. Estas fuerzas progresivas, según él, «tienen una relación íntima y esencial con el cristianismo... y se unen a él» (*The Gospel Necessary to Our Country,* Washington, 1852, citado en J. F. McLear, *The Republic and the Millenium*, p. 198). Estas palabras expresaban la segura hegemonía económica, social e intelectual de Angloamérica. El cristianismo era la religión del progreso, y el progreso era cristiano.

La comunidad podía, y debía conquistar para Cristo, y por la persuasión más que por la represión. Y esto, en vista del creciente uso de las escuelas dominicales, no parecía absurdo (véase, Thomas Walter Laqueur, *Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Cul-*

ture, 1780-1850, New Haven, 1976, p. 246). En 1851, dos millones seiscientas mil pesonas, o sea, el trece por ciento de la población británica, asistía a escuelas dominicales. En 1853, Norteamérica tenía alrededor de 4.000 maestros de escuelas dominicales repartidos por 695 escuelas. Los sondeos norteamericanos de 1851 mostraban que de un 40 a un 80 por ciento de los niños norteamericanos que estudiaban en escuelas públicas en las principales ciudades asistían a escuelas dominicales (Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth Century America,* Nueva York, 1957, pp. 40-41). Por si esto no fuera suficiente, el sistema escolar estatal se encargaba de inculcar protestantismo, democracia y nacionalismo norteamericano como parte de la creación del reino de Dios en Norteamérica. Los inmigrantes católicos, sobre todo los irlandeses, se mostraban reacios a esa identificación, creando su propio sistema escolar paralelo, lo que les daba una aire de deslealtad. En Gran Bretaña, los católicos mostraban tendencias parecidas frente al protestantismo, el liberalismo y el nacionalismo. En ambos casos, la cuentión esencial en juego era el prodominio cultural y el control social de la clase media protestante anglonorteamericana. Y, teniendo en cuenta la situación socioeconómica de la clase trabajadora decimonónica, éste era un obstáculo que los católicos no podían ni superar ni aceptar. A medida que iban en aumento el ultramontanismo y el nacionalismo, florecía también el conflicto etnicorreligioso. Por el hecho mismo de conservar su legado religioso y cultural, los católicos aceptaban un papel subordinado en una sociedad anglonorteamericana dominada por protestantes (David Tyack, «The Kingdom of God and the Common School», en *Harvard Education Review,* 36 [1960], pp. 447-469; Timothy L. Smith, «Protestant Schooling and American Nationality, 1800-1850», en *Journal of American History,* 53 [1966-1967], pp. 679-695; y mi obra titulada *Portable Utopia,* pp. 43-85).

También a las mujeres había que conquistarlas para altos objetivos morales. El fermento intelectual del período revolucionario, las obras de Mary Wolstonecraft, y los cambios que se producían en la economía doméstica habían planteado importantes cuestiones de género. Se cernía el espectro de la anarquía. La familia, la clave misma de la estabilidad social, corría peligro. La mujer, el elemento nutricio, podía renunciar a su papel tradicional. El empleo industrial, el control de la natalidad y el divorcio amenazaban el orden providencial dominado por

el hombre. En su sermón de 1816, el reverendo Timothy Dwight, presidente de Yale, denunciaba así el divorcio:

> Es evidente, sin el menor género de dudas, que el avance del divorcio, aunque distinto en los distintos países, será en todos ellos mucho más espantoso de lo que podremos imaginar. En el término de un período de tiempo relativamente pequeño, la comunidad entera se verá arrojada, por leyes claramente opuestas a las leyes divinas, en una prostitución general... Por todos esos países será inútil que los hombres honrados busquen a una mujer virtuosa, porque, dondequiera que vayan, no encontrarán sus ojos otra cosa que prostitución descarada. Todo lo que le rodea se habrá convertido en un enorme burdel, en una gran provincia del mundo de la perdición.
> (Citado en Roderick Phillips, *Putting Asunder, a History of Divorce in Western Society,* Cambridge, 1988, p. 441).

Más tarde, en 1880, un observador canadiense compararía el divorcio con el linchamiento y el asesinato. Católicos y anglicanos se oponían totalmente al divorcio, pero otras Iglesias lo aceptaron en cierta medida. Todas las Iglesias protestantes pusieron límites al matrimonio del divorciado. El papado dedicó más atención al matrimonio, condenando el divorcio en el *Sillabus. 1864) y en la encíclica Arcanum. 1881). A fines del siglo* XIX, muchos estados norteamericanos volvieron a restringir los motivos de divorcio. La sociedad corría peligro (*ibidem*, 464-467).

Estas inquietudes se reflejaban también de otras maneras. La antipatía que inspiraban los primeros mormones no sólo tenía por causa razones religiosas, sino también, y más importantes, sociales. Las diversas cruzadas transatlánticas contra la prostitución de que fue escenario el siglo XIX eran también ataques contra el pecado e intentos de fomentar el modelo tradicional de la familia. Las campañas para defender a los niños y elevar la mayoría de edad en el mundo transatlántico tenían evidentes motivos morales, pero también apuntalaban una monogamia idealizada. A ambos lados del Atlántico había una tendencia a educar a las mujeres y a darles oportunidades dentro de un contexto evangélico cristiano muy claramente definido. Por ejemplo, por medio de organizaciones voluntarias. Pero, en lo esencial, lo que se perseguía era mantener a la mujer como elemento de estabilidad social. La mujer

victoriana ideal estaba por encima del vulgo, era la encarnación de la respetabilidad y el orden.

Al rechazar el pecado, los aspirantes a la clase media o los pertenecientes a su periferia demostraban ser gente respetable y digna de consideración. Una alianza evangélica transatlántica sostenía ya ese rechazo antes de que fuese reconocido formalmente en 1846, y se mantuvo vivo luego a través de sus miembros, y, más tarde, también gracias a la renovación religiosa de 1859, a reuniones panpresbiterianas, a consejos congregacionalistas o conferencias ecuménicas metodistas, y a otras asambleas de ese tipo. Además, había convenciones pacifistas, antialcohólicas y antiesclavistas: hubo, por ejemplo, convenciones internacionales contra el alcohol en Londres en 1846 y 1890, y en Edimburgo en 1900 y en 1910. Y ferias internacionales en Chicago, Saint Louis, Glasgow y Nueva York que brindaron nuevas oportunidades para reuniones de cristianos humanitaristas.

Un objetivo común, la solidaridad nacional, y diversos proyectos de interés internacional contribuyeron sin duda a las reuniones de las Iglesias. Otros factores fueron las dificultades pastorales y financieras, el poder, aparentemente monolítico, del catolicismo, a partir de 1870, y la actitud defensiva protestante. En Canadá, la Iglesia presbiteriana se unió en 1875, y los metodistas en 1874; diez años después se unieron a estos últimos otros tres grupos metodistas. Tuvieron lugar reunificaciones de tipo parecido en Gran Bretaña y en Norteamérica a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Fue un fenómeno muy en consonancia con una edad en la que la eficiencia y la elevación moral eran altamente apreciadas.

La facilidad de las comunicaciones por tierra y mar y, más tarde, por telégrafo y teléfono, permitía a los grupos de correligionarios cruzar los mares y coordinar actitudes y puntos de vista tanto políticos como estretégicos. El llamado «sentido común escocés» prevalecía en general (véase, Mar A. Noll, «Commonsense Tradition and American Evangelical Thought», en *American Quarterly*, 37 [1985], pp. 216-238). Los sueños de una mejora universal eran factibles: los logros económicos del siglo XIX reforzaban esa convicción. Cientos de miles emigraban a Norteamérica, estimulados por la posibilidad de prosperidad económica, identidad étnica y continuidad religiosa: las diferencias se iban haciendo, en general, menores, a medida que avanzaba el siglo en un mundo dominado por supuestos y certidumbres comunes.

El fin de las guerras revolucionarias y napoleónicas abrió Canadá a la inmigración. La vasta provincia francesa sólo tenía unos 65.000 habitantes cuando fue conquistada, la mayoría concentrados en la zona del Saint Lawrence (hacia 1760). Más tarde llegaron unos 90.000 británicos leales a la corona procedentes de Estados Unidos, los cuales, junto con la desafortunada colonia escocesa del río Red, fundada por lord Selkirk, constituyeron la principal aportación británica (la relación clásica de esto está en el libro de John Murray Gray, *lord Selkirk of Red River,* Londres, 1963. Véase también, John Perry Pritchett, *The Red River Valley, 1811-1849,* New Haven, 1942, y Chester Martin, *Selkirk's Work in Canada,* Oxford, 1916). En 1786, un sacerdote católico escocés, el reverendo Alexander McDonald, había acompañado a unos 500 escoceses de las tierras altas expulsados de sus hogares desde Knoydart hasta Quebec. Entre 1787 y 1803, un goteo de católicos escoceses, también expulsados de sus tierras, emigraron a Antigonish, en Nueva Escocia. Selkirk, sin embargo, hizo las cosas con más método. Selkirk, hombre de ideas radicales, tenía diversos motivos: económicos, estretégicos y humanitarios, para su proyecto. Había viajado mucho por Norteamérica y llevado en 1803 a unos 800 escoceses de las tierras altas a la isla de Saint Edwards (J. M. Bunsted, «Settlement by Chance: Lord Selkirk and Prince Edward Island», en *Canadian Historical Review*, 59 [1978], pp. 170-188). Dos años después lord Selkirk escribió *Observations on the Present State of the Highlands of Scotland, with a View of the Causes and Consequences of Emigration* (1805), para concentrar la atención general en la Norteamérica británica y no en Estados Unidos. Lord Selkirk, que era accionista importante de la Hudson's Bay Company, poseía también latifundios en Norteamérica y en Escocia, así como una zona de Canadá más de cinco veces mayor que Escocia. Ofreció en Canadá tierras situadas en la zona del rio Red a colonos de cualquier secta religiosa que fuese, más un subsidio para mantener a un clérigo elegido por ellos. Esta oferta fue confirmada por su principal agente, el capitán Miles MacDonnell, católico escocés hijo de un norteamericano leal a la corona británica, que fue el primer gobernador de la nueva colonia. Un sacerdote católico irlandés que había trabajado en Nueva Escocia acompañó en 1811 a los primeros emigrantes, y luego fueron también muchos católicos. Los presbiterianos escoceses tuvieron que conformarse con un pastor anglicano:

> Su iglesia está muy concurrida, y él cumple muy celosamente con sus deberes... La gente le tiene afecto, y el escocés cuida de no complicarles la vida con el ritual de la Iglesia de Inglaterra, que tan complicado solía ser. Al contrario, los feligreses dicen que nunca tuvieron clérigo presbiteriano tan simpático, a pesar de que la mitad de ellos no entienden el inglés.
> (Carta del 14 de junio de 1826, citada *ibidem*, p. 235.)

Pero la colonia fracasó desastrosamente, y Selkirk murió, completamente deshecho, en 1820. Para 1823 su beneficencia le había costado 114.000 libras esterlinas. La colonia sobrevivió, pero de distinta forma.

Terratenientes emprendedores, instituciones e individuos filantrópicos, y hasta gobernadores participaban en proyectos de este tipo, estimulados por la ola de emigrantes que se dirigían al otro lado del Atlántico a comienzos del siglo XIX. El sacerdote católico, reverendo Alexander McDonnell, de Glengarry, consiguió del gobierno británico parcelas de 200 acres de tierra por familia en Canadá para sus feligreses, que eran principalmente ex soldados de 1801-1803. El clero participaba en los comités de emigración: en 1841, la mitad del comité de la Sociedad de Emigración de Glasgow se componía de clérigos. La filantropía cristiana, las presiones demográficas, los temores de inestabilidad política y las oportunidades de inversión contribuyeron a este auge de la emigración, que recibió también impulso durante todo el siglo por causa de las depresiones económicas y la certidumbre de encontrar mejores oportunidades al otro lado del Atlántico. Pensadores imperiales económicos y estratégicos, como Edward Gibbon Wakefield, subrayaban las ventajas de colonizar Canadá sistemáticamente (véase una excelente sinopsis en la obra de Frank Thistlethwaite, titulada *The Anglo-American Connection in the Early Nineteenth Century,* Filadelfia, 1959. Véanse también los ensayos sobre los católicos y los protestantes de Escocia por R. McLean y W. S. Reid en W. Stanford Reid, compilador, *The Scottish Tradition in Canada,* Toronto, 1976; Helen I. Cowan, *British Emigration to North America,* Toronto, 1961; Norman McDonald, *Canada,* Inmigration and Colonization, 1841-1903, Aberdeen, 1966; H. J. M. Johnson, «Shovelling Out the Paupers» *British Emigration Policy, 1815-1830, Oxford, 1972. Entre 1815 y 1825, 7.090 emigrantes a Canadá, o sea, uno de cada diez, recibió ayuda gubernamental).*

Acontecimientos de importancia, como el *Oxford Movement*, el llamado «desorden (*disruption*) escocés de 1843», y otros problemas y controversias tuvieron posiblemente repercusiones transatlánticas.

Incluso la curiosa creencia del «movimiento británico-israelí», según la cual los británicos eran una de las tribus perdidas de Israel, recibió seria atención por parte de respetables pastores bostonianos en 1874. Estas ideas tuvieron su origen en los hermanos Richards (1757-1824), nacidos en Terranova, y de John Finlayson, el abogado escocés cuyas convicciones milenaristas veían tribus perdidas de Israel en los peruanos y los mejicanos, y «en casi todos los americanos del norte» (John Wilson, «British Israelism: The Ideological Restraints on Sect Organisation», en Bryan R. Wilson, compilador, *Patterns of Sectianism: Organisation and Ideology in Social and Religious Movements,* Londres, 1967, pp. 345-376, 363). Teniendo en cuenta la relativa facilidad del viaje, era posible ahora hacerse internacionalmente famoso hablando ante grandes muchedumbres a ambos lados del Atlántico. Los que hacían esto participaban en un popular circuito de conferencias educativas y morales. Había una red de reformistas, una especie de jefatura interdependendiente, algo así como una aldea mundial llena de inspiración.

Otros pastores, como el reverendo doctor Thomas Chalmers, famoso por sus ideas sociales, atraían a muchos norteamericanos a sus sermones, y mucha gente iba a visitarlos a sus casas sin ser invitados. El reverendo Ralph Wardlaw, pastor evangélico de Glasgow, impresionaba a los norteamericanos con sus fuertes sermones populares (reverendo John Mitchell, *Notes from Over the Seas*, 2 vols., Nueva York, 1845, vol. I, pp. 184-186).

Phillips Brook en persona, famoso predicador norteamericano, oyó a Spurgeon, a Martineau y a Maurice predicar en Gran Bretaña. Sus populares sermones en las siete visitas que hizo a Gran Bretaña (1865-1893) le ganaron los elogios de gente tan severa como el director de Saint Andrews, Tulloch (Alexander V. G. Allen, *Life and Letters of Phillips Brooks,* 3 vols., Nueva York, 1901, vol. I, pp. 36, 247, y *passim*). También era corriente que muchos feligreses laicos oyesen hablar a los mismos predicadores al otro lado del globo. Muchos de ellos tardaban a veces años en volver a su patria. En la Norteamérica decimonónica, uno de cada seis pastores episcopalianos y un 11 por ciento del clero presbiteriano era de origen británico (Rowland T. Berthoff, *British*

Inmigrants in Industrial America, Cambridge, Massachusetts, 1953, página 21). De la misma manera, con la aparición de las tolerantes naciones sudamericanas independientes, muchos mineros, ganaderos y empresarios norteamericanos residentes allí se mantenían fieles a su religión, viendo en ella un consuelo étnico, social y espiritual (J. P. y W. Robertson, *Letters on South America*, 3 vols., Londres, 1843, vol. II, pp. 227-278).

El reverendo James Shaw, predicador metodista, pasó doce años en Norteamérica antes de volver a Gran Bretaña, donde el reverendo Alexander Duff, de la Iglesia Libre de Escocia, tenía muchos amigos y ex discípulos, a los cuales visitó mucho a lo largo de muchos años, intercambiando ideas con ellos. El reverendo doctor Robert Burns, de Paisley, dinámico secretario de la Colonial Society de Glasgow, que enviaba pastores a Norteamérica, abandonó la Iglesia de Escocia en 1843 y llegó a Norteamérica como delegado de la Iglesia Libre. Luego se afincó, como pastor primero y como profesor después, en el Colegio Universitario de Knox, en Toronto. Otro graduado de Glasgow y pastor de la Iglesia Libre Unida, el reverendo William Patrick, de Dundee, se fue también para hacerse director y profesor del Nuevo Testamento en el Colegio Universitario de Manitoba a fines del siglo XIX: iba a hacer un papel importante en la intentona de unir a las Iglesias canadienses. Y como William Patrick hubo muchos clérigos. Tampoco faltaban seglares religiosos. James Thomson, agente de la British and Foreign Bible Society, encontró abundante apoyo en el clero canadiense cuando visitó ese país en 1838-1839, aunque a veces fue criticado como «vagabundo yanqui» (William Gregg, *History of the Presbyterian Church in the Dominion of Canada,* Toronto, 1911, p. 263; George Bruce, *The Scotsman in Canada*, vol. II, Toronto, 1911; Fred Landon, compilador, *Western Ontario and the Frontier,* Nueva York, 1870, p. 185).

Los baptistas canadienses debían mucho a la influencia británica. John Upfold, de Cranley, Surrey, emigró a Norteamérica, donde trabajó durante quince años hasta volver a Canadá en 1816, permaneciendo allí nueve años antes de volver a pasar en Estados Unidos los tres años últimos de su vida. Alexander Stewart, de Edimburgo, trabajó entre los baptistas durante ocho años, hasta su prematura muerte, que tuvo lugar en 1826 (véase, Stuart Ivison y Fred Rosser, *The Baptists in Upper and Lower Canada before 1820,* Toronto, 1956, *passim*).

Los pastores metodistas seguían a los inmigrantes industriales hasta las regiones mineras. Los mineros de Cornualles y de la isla de Man tendían a asentarse con preferencia en Wisconsin y Michigan en los años veinte y treinta del siglo XIX. Muchos emigraron a Norteamérica pasando antes por las mismas minas sudafricanas y sudamericanas. Perú, Bolivia, Brasil y México les ofrecían también oportunidades (John Row, *The Hard-Rock Men: Cornish Inmigrants and the North American Mining Frontier,* Nueva York, 1974). Muchos iban y venían a través del Atlántico, como Thomas Steven, que trabajó en Gales, Pennsylvania, luego en Cumberland durante once años, y, finalmente, en Alabama, Nueva Inglaterra y Minnesota durante otros trece. Más de una cuarta parte de los mineros que salieron de Falmouth en 1840 eran metodistas practicantes. No tardaron en edificarse iglesias. La primera de Wisconsin fue fundada en Galena en 1834. El Michigan superior atrajo también a numerosos afortunados inmigrantes metodistas, muchos de los cuales participarían activamente en la difusión del creciente sentimiento antialcohólico. Esta gente se vio reforzada en sus sentimientos religiosos por las visitas misionales del cornuallés William O'Brien, de Luxylan, uno de los fundadores de la agrupación «Cristianos de la Biblia», que disponía de una útil organización social y laboral. Como escribía un pastor:

> Cornualles ha enviado su ejército de mineros a estas colinas. Los cornualleses constituyen en gran medida el elemento religioso de este país. Son gente piadosa, honrada, metodistas chapados a la antigua y fieles a sus costumbres. Dan gran importancia a sus reuniones y saben aprovecharlas en beneficio del reino de Cristo. Tengo noticia de conversiones semanales, a veces durante seis meses seguidos.
> (Citado *ibidem*, 81.)

Entre otros inmigrantes había mormones importantes, como Charles W. Penrose, escritor de himnos, publicista y misionero. Muy bien pagados, tres cuartas partes de los mineros sabían leer y escribir y eran profundamente religiosos. R. L. Stevenson vio a uno que se pasaba el día entero leyendo su Biblia. Pero las diferencias étnicas, religiosas y culturales daban lugar a veces a choques entre ellos y los mineros irlandeses (A. L. Rowse, *Cousin Jacks: The Cornish in America*, Nueva York, 1979, pp. 178, 207, 219, 306, y Arthur Cecil Todd, *The Cor-*

nish Miner in America, Truro, Cornualles, 1967, pp. 28-29, 98, 145-146; R. E. Lingenfeiter, *The Hardrock Miners*, Berkeley, 1974, *passim*, vol. II).

Los reverendos doctor Fergus Ferguson y James Mason visitaron a sus correligionarios en Norteamérica en 1874: cuatro años después, Ferguson volvió para ponerse en contacto con el sínodo presbiteriano de Cumberland en Missouri (F. Ferguson, *From Glasgow to Missouri and Back*, London, 1878, y William Adamson, *The Life of James Mason, D. D.*, Londres, 1898, pp. 372-375). El sínodo luterano de Missouri envió por su parte misioneros a Gran Bretaña, lo que dio por resultado la fundación de la Iglesia evangélica luterana de Inglaterra: en 1970, 12 iglesias seguían estando bajo la influencia norteamericana (John D. Gay, *The Geography of Religion in England*, Londres, 1971, p. 171). El reverendo doctor Norman McLeod, tremendo personaje, pasó cinco meses en Norteamérica, mientras el disidente pastor y escritor, reverendo David Macrae, iba y venía constantemente, interpretando y explicando Norteamérica a los británicos (David Macrae, *Home and Abroad, Sketches and Glean ings*, Glasgow, 1871; *Among the Darkies and Other Papers*, Glasgow, 1876; *The Americans at Home*, Glasgow, 1885, compilador; *America Revisited and Men I Haven Met*, Glasgow, 1908; Donald McLeod, *Memoir of Normand McLeod, D. D.*, 2 vols., Londres, 1876, vol. I, pp. 234, 246-247; James Shaw, *Twelve Years in America*, Londres, 1867; Alexander Craib, *America and the Americans*, Paisley, 1874, y A. Duff, *An Address Delivered before the General Assembly of the Free Church of Scottland at Edimburgh on 26th Day of May 1884 upon his Return from his Visit to the United States: a Full and Interesting Account of the Trip is Given*, Washington, USA, 1884; *United Free Church Asembly Proceedings*, 1860, informa sobre Duff y el señor Stewart en Estados Unidos. También Andrew Bigelow, de Medford, Massachusetts, *Letters from a Journal or Sketches of Rambles in North Briton and Ireland*, Edimburgo, 1824; Jacob Abbot, *Summer in Scotland*, Nueva York, 1848; James Dixon, *Personal Narrative of a Tour through a Part of the United States and Canada*, Nueva York, 1849; reverendo Robert Turnbull, *The Genius of Scotland: Sketches of Scottish Scenery, Literature and Religion*, Nueva York, 1847; John Knox, *Crumbs from the Land O'Cakes*, Boston, 1851; Mary Graham Lundie, *America As I Saw It*, Nueva York, 1852. Otros títulos se encontrarán en el Apéndice de mi obra titulada *Portable Utopia*).

Si, como sugerimos, la filantropía primitiva no pasaba de ser una forma de trabajo eclesiástico extra, el ímpetu misionero era una expresión más de la fe y el optimismo cristianos revitalizados. Las distintas sectas británicas se comprometieron firmemente a trabajar al otro lado del Atlántico. Las Indias Occidentales eran un blanco evidente de sus esfuerzos. Aunque los cuáqueros habían gozado allí de algún éxito y sufrido considerable persecución, esas islas justificaban, al parecer, la especie de que

> en todas sus nuevas colonias, lo primero que hacen los españoles es levantar una iglesia; los holandeses, en cambio, lo primero que hacen es construir un fuerte; pero los ingleses lo primero que hacen, aunque sea en las partes más remotas del mundo, o incluso entre los indios más bárbaros, es abrir una taberna o una casa de bebidas.
> (Citado en Carl y Roberta Bridenbaugh, *No Peace Beyond the Line: The English in the Caribbean, 1624-1690*, Nueva York, 1972, p. 394. También pp. 143-150 y 377-411.)

Los misioneros evangélicos de Iglesias disidentes pasaban por ser elementos subversivos en esas colonias: Se les consideraba emisarios de la Sociedad Antiesclavista. Se produjeron rivalidades entre anglicanos, metodistas, baptistas y moravos por la conquista de las almas de los esclavos de las islas. Con la esclavitud amenazada de disolución, y ante la necesidad para prepararse para la perspectiva de que los esclavos negros consiguieran la libertad definitivamente, el gobierno británico comenzó a tomar medidas. La educación y la instrucción religiosa fueron parte de éstas (véase, Claude Levy, *Emancipation, Sugar and Federalism: Barbados and the British West Indies, 1833-1876*, Gainesville, 1980, pp. 16-20, 45-48).

En 1824, los anglicanos crearon los dos primeros obispados de las Indias Occidentales: uno para Jamaica, las Bahamas y Honduras Británica, y el otro para Barbados, con doce islas, además de Trinidad, Tobago y la Guayana Británica. A los ocho años de esto, la diócesis de Jamaica tenía 56 clérigos y 61 iglesias. Para 1838, Barbados contaba con 99 clérigos. Esto se achacaba, en general, a los esfuerzos del obispo William H. Coleridge, sobrino del poeta Samuel Taylor Coleridge. Las cifras cantan:

Tabla I

Colonia	1812	1825	1834
Antigua	6	8	12
Barbados	14	15	29
Guyana Británica	1	7	10
Dominica	1	1	2
Grenada	2	2	4
Montserrat	1	1	2
Nevis	3	3	3
Saint Kitts	5	5	7
Saint Lucia	0	1	1
Saint Vincent	1	2	3
Tobago	1	1	1
Trinidad	0	2	2
Islas Vírgenes	1	1	2
Total	36	49	78

(Fuente: *ibidem*, p. 46.)

Durante el mismo período de tiempo, el número de escuelas eclesiásticas aumentó, de 2 en 1812, a 33 en 1825, y a la sorprendente cantidad de 386 en 1834. Menos de una quinta parte de los alumnos, sin embargo, eran hijos de esclavos liberados (*ibidem*, pp. 46, 89-92). Aun así, la asistencia a la iglesia resultó, en general, decepcionante. Los metodistas tampoco tuvieron éxito en Barbados.

En 1808, los presbiterianos fundaron una capilla en Honduras Británicas, en principio para 200 escoceses. En seguida llegaron misioneros baptistas y metodistas. Debido a los rumores de libertad, hubo revueltas en Barbados (1816), Demerara (1824) y Jamaica (1831). Pero con la libertad llegó la decadencia económica, las Iglesias se vieron ante una sombría perspectiva financiera, aunque muchos misioneros heroicos y abnegados, anglicanos, de la Iglesia de Escocia y de la Iglesia Libre, pasaron, así y todo, largos años en el Caribe. De Inglaterra seguían llegando obispos. El reverendo William Piercy Austin, hijo de una vieja familia de plantadores, se graduó en Oxford y trabajó en la Guayana Británica durante más de cincuenta años. La llegada ulterior de chinos y de jornaleros indios forzados a la zona iba a brindar nuevas oportunidades misioneras. Los presbiterianos de Nueva Escocia, por ejemplo, organizaron misiones para ellos. Más tarde, las actividades anglicanas se iban a ver estorbadas por la desestatalización y la retirada de las sub-

venciones. Entre tanto, los Discípulos Norteamericanos de Cristo ya habían fundado diez y ocho congregaciones para fines del siglo XIX (H. P. Thompson, *Into All Lands*, pp. 165-173, 274-286; A. Caldecott, *The Church*, pp. 129-133, 249).

El Sínodo Reformado Asociado de Escocia había enviado misioneros a Estados Unidos en 1783. Cinco años después llegaron más pastores. Educado en la Universidad de Edimburgo, el reverendo John Mason, del Sínodo Reformado Asociado de Nueva York, fue figura importante. Se escribía con los principales hombres del evangelismo británico de la Secta de Clapham y de Escocia, trabajó por la educación y la reforma del sistema penitenciario, y ayudó a los pobres y la causa de la paz (Jacob van Vachten, *Memoirs of John M. Mason, D.D.*, S.T.P., Nueva York, 1856). En 1801-1802, Mason ganó a su causa a cuatro pastores y dos predicadores durante la primera de sus muchas visitas a Escocia. Uno de éstos, el reverendo Robert Easton, fue a trabajar a Montreal. Muchos más seguirían por el mismo camino, pero a medida que las Iglesias presbiterianas norteamericanas iban madurando, esta actividad cesó (John Mckerrow, *History of the Foreign Missions of the Secession and United Presbyterian Church*, Edimburgo, 1867, pp. 32-34, 106-107). El vínculo con Nueva Escocia duró mucho más tiempo. El reverendo Hugh Graham, de Escocia, pasó cuarenta y cuatro años en la colonia, hasta su muerte, acaecida en 1829 (*ibidem*, pp. 39-43). El reverendo Thomas McCulloch, de Stewarton, Ayrshire, fue a Norteamérica en 1803 con intención de fundar un colegio universitario de preparación para el pastorado, lo cual hizo trece años más tarde. Muchos pastores parecen haberse instalado allí durante treinta o más años con objeto de trabajar fielmente para sus congregaciones (*ibidem*, pp. 7, 104). Siguió llegando gente nueva hasta 1852, y a Canadá hasta 1858. Otros fueron a las Indias Occidentales a partir de 1831. Pero las Iglesias presbiterianas escocesas estaban tan divididas en Nueva Escocia como en Escocia misma.

De las Iglesias escocesas disidentes llegaron numerosos pastores a Canadá, pero hasta después de la fundación de la Sociedad Colonial Evangélica de Glasgow (1825) no se hicieron esfuerzos realmente grandes por enviar clero de la Iglesia oficial de Escocia. Varios de estos pastores se pasaron a la Iglesia de Inglaterra, otros no valían, pero algunos resultaron excepcionalmente dotados. Bastará con dos ejemplos. El reverendo Thomas McCulloch trabajó en Pictoy durante cuarenta años,

a partir de 1803, formando su congregación y fundando el primer seminario pastoral presbiteriano de la provincia. El reverendo William McGregor, de Perthshire, trabajó durante casi treinta años en Nueva Escocia. Con la llamada «Confusión (*disruption*)» o cisma escocés, la rivalidad creció, pero en Nueva Escocia y las provincias costeras la Iglesia Libre se ganó a la mayor parte del clero (William Gregg, *History of the Presbyterian Church in the Dominion of Canada*, Toronto, 1885). Los anglicanos también participaron en el desarrollo de Canadá desde los días del obispo escocés Strachan y durante todo el crecimiento de la parte occidental del país. El reverendo William Cochrane, de Yorkshire, trabajó en la comarca del río Red desde 1825. Otro inglés, el reverendo David Anderson, llegó a ser el primer obispo de Rupert's Land (1849-1865), y su sucesor, el reverendo Robert Machray, de Aberdeen, iba a ser presidente del Comité de Educación y primer canciller de la Universidad de Manitoba (George Bryce, *The Scotsman in Canada,* pp. 277-279). Estos clérigos seguían a los numerosos colonos que tenían sus mismas ideas religiosas. Lo esencial, sin embargo, es que las congregaciones de Gran Bretaña estaban empezando a interesarse por la vida religiosa de los países de ultramar.

Algunos pastores llegaron incluso a fomentar la emigración. En 1804, el reverendo Alexander McDonnell, primer capellán católico británico desde la Reforma, llevó consigo gran número de católicos de las tierras altas de Escocia para instalarse en Canadá en una concesión del ministerio de las Colonias de más de 170.000 acres de tierra. Más de 210 católicos de las tierras altas de Escocia se habían instalado ya en la isla de Saint John desde 1773, y otros seguían llegando (J. M. Bumsted, *Land, Settlement and Politics on Eighteenth Century Prince Edward Island*, Kingston, 1987, pp. 55-60; John S. Moir, *The Church in The Brisith Era*, Toronto, 1972, es un buen texto de introducción al tema). Los predicadores baptistas indujeron desde 1795 a sus seguidores a abandonar Pensylvania y el estado de Nueva York para ir en busca de la salvación espiritual y política (véase, H. M. Davies, «Very Different Springs of Uneasiness: Emigration from Wales to the United States of America During the 1790s», en *Welsh Historical Review*, 15 [1991], pp. 268-298).

El clero siguió fomentando la emigración en el siglo XIX. Por ejemplo, el reverendo Richard Wake, metodista de Illinois, escribió varios artículos ponderando las ventajas de la colonización inglesa de Nebras-

ka, y llevó allí a 115 personas en 1866. Iowa utilizó con éxito a pastores ingleses como agentes de publicidad para fomentar la colonización de su territorio. El reverendo G. M. Binks, que dio conferencias en Inglaterra sobre las ventajas de afincarse en Dakota del Norte, volvió en 1868 con cien familias; el reverendo A. S. Herring, rector anglicano, fundó su Sociedad de Emigración de la Iglesia de Saint Paul en Cherkenwell, Londres: en cuatro años persuadió a emigrar a Canadá a 4.000 personas. El reverendo E. F. Jones fundó una colonia galesa en Kansas en 1871. En los años sesenta del siglo XIX se organizó una Sociedad Metodista de Colonización que envió a Norteamérica a casi 200 personas antes de disolverse. El reverendo, y luego obispo, George Exton Lloyd acompañó a casi 3.000 emigrantes de Liverpool a través de la pradera canadiense hasta la desafortunada colonia británica fundada en 1903 por el reverendo Isaac Barr en el valle de Sasketchewan. La Sociedad Anglicana para la Propagación del Conocimiento Cristiano, además de organizaciones católicas y judías, envió también emigrantes a Norteamérica. A fines del siglo XIX, organizaciones infantiles, tanto protestantes como católicas, enviaron a sus desgraciados pupilos a Norteamérica con la esperanza de que allí tendrían una vida mejor, haciéndoles así romper física y espiritualmente con sus vidas anteriores. Marion S. Rye, secretaria de la Sociedad de Emigración de la Iglesia de Inglaterra, con sede en Londres (1867), envió a más de 1.400 niños en seis años y fue la primera de muchas personas que hicieron lo mismo. Se calcula que para 1923 ya habían ido unos setenta y siete mil niños a empezar nueva vida en Canadá. Clérigos como el cardenal Manning apoyaban estas iniciativas (A. H. Dodd, «The Character of Welsh Emigration to the United States to 1840», pp. 19-36; en W. E. Minchiton, compilador, *Industrial South Wales*, Cardiff, 1968, O. O. Winther, «The English in Nebraska», en *Nebraska History*, 48 [1967], pp. 209-223, 211; H. S. Schell, «Official Inmigration Activities of Dakota», en *Nort Dakota Historical Review*, 7 [1932], 5-24; W. S. Shepperson, *British Emigration to Nort America: Projects and Opinions in the Early Victorial Period*, Minneapolis, 1957, p. 116; Sarah P. Rubinstein, «The British», en Hune D. Holmquist, compiladora, *They Chose Minnesota*, pp. 111-119, Saint Paul, Minnesota, 1981, Robert England, *The Colonisation of Western Canada*, Londres, 1936), 63, 70, 284-285; Gillian Wagner, *Barnado*, Londres, 1979); Norman McDonnald, *Canada: Inmigration and Colonisation, 1841-1903*, Aberdeen, 1968, pp. 150-153). Estos

clérigos podían estimular y frenar, según el momento. Cruzar el Atlántico llegó a ser cosa corriente. Era, sin duda alguna, un Nuevo Mundo.

Las empresas económicas, la fuerza industrial y el empuje evangélico iban juntos. Tanto los inmigrantes a Norteamérica como los esclavos liberados de las Indias Occidentales necesitaban cuidados espirituales: las oportunidades eran inmensas. La Sociedad Misionera Baptista (1792); la Sociedad Misionera Londinense (1795), junto con la Sociedad de la Propaganda Religiosa (1799) y la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (1804); la Sociedad Misionera Eclesiástica (1799); las Sociedades Misioneras de Glasgow y de Edimburgo (1796); la Sociedad Misionera Escocesa (1825); y la renovada Sociedad para la Propagación del Evangelio (1701), fueron parte de una fuerte reacción cristiana.

Ya en 1789, Thomas Coke, en la primera de tres visitas a Jamaica, había fundado allí misiones metodistas. Los propietarios de esclavos consideraban estas misiones subversivas. Con ayuda de George Leile, un negro jamaicano liberado, crecieron rápidamente. En 1825, el reverendo George Blyth llegó a Jamaica enviado por la Sociedad Escocesa y pasó allí veintisiete años. Para 1836 ya se había fundado en Jamaica la Iglesia Misionera Jamaicana Presbiteriana, con una escuela de formación de misioneros y maestros. Luego llegaron también misioneros de otras sectas, entre las cuales estaba la Presbiteriana Unida, para dar comienzo a misiones en Jamaica y en Trinidad. Algunos siguieron a Canadá, o, como el reverendo Hope Masterton Waddell, fueron a misiones en África. Estas influencias escocesas se vieron reforzadas por muchos pastores que iban de visita o de paso.

Los anglicanos y los presbiterianos trataban de ser útiles a sus comunidades de emigrantes de Canadá y Nueva Escocia. La Sociedad Presbiteriana de Glasgow envió nueve misioneros a Nueva Escocia después de 1783. Ni siquiera la creación de un nuevo obispado (1787) consiguió frenar el número creciente de presbiterianos y católicos escoceses que llegaban. También llegaron gran número de metodistas wesleyanos de Yorkshire y congregacionalistas de Nueva Inglaterra, lo que hacía la tarea más difícil incluso con leyes muy tolerantes. En 1860 Canadá había pasado a ser provincia metropolitana aparte, pero seguía importando clérigos anglicanos británicos para hacer frente a sus necesidades espirituales. Por ejemplo, en 1865, el reverendo Robert Machray, esco-

cés, fue consagrado obispo de Rupertsland, y dos años más tarde el reverendo Ashton Oxenden, inglés, pasó a ser obispo de Montreal. En 1906, el arcediano de Sasketchewan visitó Inglaterra y pidió sesenta catequistas para su grey de emigrantes ingleses, que crecía rápidamente. Esta tendencia continuó, en general, a lo largo de muchas décadas (Judith Fingard, *The Anglican Design in Loyalist Nova Scotia, 1783-1816*, Londres, 1972, pp. 116-117. Véase Philip Carrington, *The Anglican Church in Canada*, Toronto, 1963, *passim*).

Las ideas tradicionales, el optimismo ilustrado y la inquietud por el porvenir se juntaron en Norteamérica y produjeron el llamado Segundo Gran Despertar, entre 1800 y 1832. Una mezcla parecida de fuerzas creó una renovación religiosa en Gran Bretaña. La fragmentación comunitaria y eclesiástica era indicio de falta de dirección: parece ser que en muchas zonas menos de la mitad de la población no pertenecía a ninguna Iglesia. El evangelicalismo posiblemente inspirara por entonces una renovación de la identidad religiosa, una nueva sensación de dirección y un nuevo aplomo entre la élite británica, cada vez más numerosa en una economía cada vez más fuerte. La combativa minoría religiosa tenía que reafirmarse. Los optimistas pensaban que, en vista de esto, la regeneración social sería inevitable. En términos eclesiásticos, muchas pequeñas ciudades norteamericanas carecían de pastor, o, por lo menos, de un pastor piadoso, aceptable y permanente. En términos económicos, las viejas industrias domésticas extractivas estaban siendo substituidas por empresas manufactureras (véase, W. G. McLoughlin, *Revivals*, pp. 98-140, y John A. Andrew, *Rebuilding the Christian Commonwealth: New England Congregationalists and Foreign Missions, 1800-1830,* Lexington, Kentucky, 1976, pp. 25-53). La amenaza del unitarismo, el deísmo y la falta de fe, a veces difíciles de distinguir entre sí, eran un factor teológico. Pero es posible que fuese más importante la necesidad de religión como parte del proceso de reorganización por el que estaba pasando la nueva nación norteamericana. Con la muerte de George Washington, en 1799, la tensión política entre jeffersonianos y hamiltonianos, y la expansión de la salvaje frontera occidental, hicieron crecer la inquietud por el futuro de la nación norteamericana. Sólo la religión podía ofrecer la fuerza cohesionadora necesaria para mantener la nación unida. La religión cívica o la religión nacional daría estabilidad, cohesión y unidad de miras. En 1831, el presidente del Colegio Universitario de Amherst, reverendo Heman Humphrey, que iría más

tarde de visita a Gran Bretaña, elogió la «verdadera unión norteamericana, esa clase de unión que hace de cada patriota un cristiano y de cada cristiano un patriota» (citado en W. G. McLoughlin, *Revivals*, p. 106). No es de sorprender que Humphrey presidiera siete renacimientos religiosos en sus veintidós años de trabajo en Amherst.

La renovación religiosa tuvo entonces dos fases distintas: un período inicial, conservador, y, luego, un impacto social, radical y revolucionario (estoy muy agradecido a W. G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings and Reform*, pp. 98-140; Donald G. Mathews, «The Second Great Awakening as an Organising Process», en *American Quarterly*, 21 [1969], pp. 23-43; John E. Thomas, «Romantic Reform in America», en *American Quarterly*, 17 [1965], pp. 656-681; T. L. Smith, *Revivalism and Social Reform in the Mid-Ninettenth Century*, Nueva York, 1957). Pero se podría aducir en ambos casos que el clero estaba afianzando su autoridad en las nuevas empresas benéficas. Además, las Iglesias y el dinero se adaptaban el uno al otro a través de la beneficencia. La diligencia y la frugalidad estaban en la vanguardia de la labor evangélica.

En primer lugar, el evangelicalismo era un restablecimiento de la jerarquía y el orden. La aparición de la libertad bajo la protección de Dios en las Américas conduciría, lógicamente, al bienestar y la beneficencia: los excesos del intelecto, la codicia y el imperio de la masa podrían ser frenados. Esta renovación religiosa, basada en buena parte en las ideas de la filosofía del sentido común escocés, trataba de crear un nuevo consenso comunal en cuestiones de religión, moralidad y coexistencia. Finalmente iba a encontrar una forma de expresión en la Alianza Panpresbiteriana. Esta alianza, creada en 1872, celebró reuniones bienales a ambos lados del Atlántico hasta la primera guerra mundial y realizó las esperanzas del reverendo doctor Edmond, delegado presbiteriano a la Asamblea Presbiteriana Norteamericana (1870):

> El presbiterianismo, agrupando en gran medida en su seno a la clase media de la comunidad, tiene grandes oportunidades de hacer de fermento de la nación, y está preparándose valientemente para esta tarea. Podremos aprender mucho de su iniciativa y de nuestros contactos con sus nobles jefes. Es de esperar que el intercambio de amistad fraternal que ha comenzado ya seguirá adelante hasta que las Iglesias de este país, encontrando su camino para llegar a la unión, comiencen a preguntarse si el Atlántico mismo no podría ser salvado de un salto para llegar a una vasta federalización o incluso a un feliz panpresbi-

> terianismo, con una jubilosa frescura de pensamiento y acción dentro del firme marco de una sola fe y un solo orden.
> (*United Presbyterian Magazine*, 16 [1872], p. 540. Véase también Charles I. Foster, *An Errand of Mercy: The Evangelical United Front, 1790-1857*, Chapel Hill, 1960; George M. Marsden, *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience: A Case Study of Thought and Theology in Nineteenth Century America*, New Haven, 1970. Sobre actividades de parecido tipo en otros lugares, véase Olive Checkland, *Philanthropy in Victorian Scotland*, Edimburgo, 1980.)

En la primera fase, el calvinismo estaba readaptándose al arminianismo o el evangelicalismo romántico. En una palabra, los dirigentes religiosos estaban acostumbrándose a aceptar una sociedad más optimista y más dinámicamente religiosa. El rostro de la religión se volvía más afable, más amante. El perdón amoroso de Dios esperaba el arrepentimiento espontáneo de los pecados: el Dios implacable, castigador de pecadores, había pasado de moda. Esto puede explicar en buena parte el rápido crecimiento del metodismo incluso entre los presbiterianos escoceses y la descuidada conducta del clero anglicano en Canadá, lo cual, a su vez, explica quizá el que esas sectas comenzasen a hacer mayores esfuerzos. El obispo anglicano canadiense John Strachan, de origen escocés, iba a lanzar un fuerte contraataque:

> Predicadores itinerantes sin cultura dejan sus puestos de trabajo para ir a predicar el Evangelio por pereza, o bien por celo ignorante que les induce a enseñar sin la debida preparación lo que no saben y, por ogullo, se niegan a aprender.
> (J. L. H. Henderson, *John Strachan*, Toronto, 1969, p. 39. En 1850 Strachan reunió 15.000 libras esterlinas en Gran Bretaña para sus proyectos docentes. Véase también S. D. Clark, *Church and Sect in Canada*, Toronto, 1948, pp. 106-107, 116-119.)

Como ocurría en la sociedad de entonces, la deferencia estaba siendo substituida por maneras igualitarias.

Para las mujeres esto suponía un papel más activo, aunque todavía subordinado, en la tarea de fomentar la religión en el hogar. Y también suponía la creación de numerosas organizaciones religiosas voluntarias que trataban de crear un clima en el que los pecadores pudieran volver al seno de un Dios misericordioso. La Sociedad Nacional y Extranjera (1812); la Sociedad Bíblica Norteamericana (1816); la Sociedad de Co-

lonización Norteamericana (1817), cuyo objeto era afincar en África a los esclavos liberados; la Unión Norteamericana de Escuelas Dominicales (1824); la Sociedad Norteamericana de Propaganda (1825); la Sociedad Norteamericana Antialcohólica (1826); la Unión Sabatina Norteamericana (1828); y muchas otras. En cierto sentido, estas organizaciones estaban pensadas para convertir a Estados Unidos en una sociedad moral civilizada y respetable. Una Norteamérica cristianizada votaría por el Señor Jesucristo: sería una teocracia democrática. El protestantismo ejercería hegemonía espiritual sobre Norteamérica. La opinión pública, en mayor medida que la ley, optaría por las actitudes «apropiadas»:

> Sólo enseñando a la generación joven a «temer a Dios y acatar sus mandamientos» podremos inducirles a obedecer a los magistrados, «a vivir tranquila y apaciblemente en honradez y devoción», y, en consecuencia, a sostener las columnas del Estado.
> (Heman Humphrey, en 1830, citado en J. R. Bodo, *The Protestant Clergy*, p. 4.)

Las clases inferiores aprenderían así el camino del «éxito». Más tarde, en la fase más social del movimiento, las organizaciones voluntarias trataron de promocionar su versión de la liberación social: la abolición de la esclavitud, la igualdad de las mujeres, la destrucción de toda influencia católica. Estaba claro que el papel de Norteamérica en ambas fases eran único y providencial.

El nacionalismo, el sectarismo y el celo misionero norteamericanos siguieron subrayando los peligros del catolicismo. El oeste norteamericano era especialmente vulnerable a ese peligro. Samuel F. B. Morse escribió su famosa obra titulada *Foreign Conspiracy Against the Liberties of The United States* (*Completo extranjero contra las libertades norteamericanas*) (1835), en la que denuncia un vasto complot católico europeo contra la Norteamérica protestante. La Europa de Metternich y los éxitos misioneros católicos en el oeste hacían plausible esta perspectiva. El evangelista Lyman Beecher publicó a continuación su *Plea For the West* (*Alegato por el Oeste*) (1835). Como presidente del Seminario de Lane, recién fundado en Cincinnati, Beecher no se limitaba a expresar en esta obra sus temores, sino que exponía también astutamente su inquietud pastoral. Hacía falta dinero protestante: «Si conquistamos el

oeste, todo irá bien, si lo perdemos, se perderá todo» (Lyman Beecher, *Autobiography*, 2 vols., Cambridge, Massachusetts, vol. II, p. 224). El evangelismo protestante recuperó un cierto filo combativo.

En Gran Bretaña, el temor a los excesos de la Revolución Francesa, y publicaciones como el libro de Payne titulado *Age of Reason* (*Edad de la Razón*) (1795), dieron lugar a una reacción religiosa. El poeta William Wordsworth perdió fe en el «alba gloriosa» del hombre al verla degenerar en tiranía. *The Apocalypthic Key* (1713) y *The Present Dilemma* (1701), de Robert Fleming, el menor (1660?-1716), gozaron de nuevo éxito al surgir la necesidad de reinterpretar la Revolución Francesa: el disidente James Bicheno produjo numerosas obras del mismo estilo. El ataque contra el ateísmo francés qué se encuentra en la obra del obispo Stanely Faber titulada *A Discussion on Prophecies* (*Debate sobre las Profecías*) (Nueva York, 1811) fue muy ampliado y embellecido por el clérigo norteamericano Ethan Smith en su libro del mismo título, publicado en el mismo año. La desaparición del despotismo y el papado, tan impacientemente esperada, estaba cerca (Joseph W. Phillips, *Jedidi Morse and New England Congregationalism*, Nueva Brunswick, 1983, páginas 124-125; Clarke Garrett, *Respectable Folly, Millenarians and the French Revolution in France and England*, Baltimore, 1975, 168-171; W. H. Oliver, *Prophets and Millenialists: The Uses of Biblical Prophecy in England from the 1790s to the 1840s*, Auckland, Nueva Zelanda, 1978, pp. 39-50; J. Bicheno, *A Word in Season...* Newbury, 1795). William Wilberforce, que ya estaba en primera línea en la lucha por la moralidad pública, el respeto al domingo y la abolición de la esclavitud, dedicó ahora su atención a evangélicas e inoportunas introspecciones espirituales. La influencia británica enriqueció el renovacionismo norteamericano, enriqueciéndose al tiempo con él (Richard Carwardine, *Transatlantic Revivalism: Popular Evangelicalism in Britain and America, 1790-1865*, Westport, Connecticut, 1978, pp. 28-44, 72-73).

El reverendo John Rhees, baptista galés emigrante, soñaba con una colonia norteamericana empapada en armonía y cultura cristiana (G. A. Williams, «Morgan Rhees and his Beula», en *Welsh History Review*, 3 [1967], pp. 441-472). El reverendo Benjamin Chidlaw abandonó Gales siendo niño, y luego, de pastor, forjó con acierto la colonia galesa de Paddy's Run, en Ohio, 1836-1844. Norteamérica era una tierra «sin reyes ni diezmos, donde los pobres pueden encontrar tierra y abundan las manzanas». Chidlaw volvió en 1835 y 1839 para predicar renovación

religiosa e indujo a William Williams, de Llandello, a predicar una renovación galesa (*ibidem*, p. 91; B. W. Chidlaw, *The Story of My Life*, Filadelfia, 1890), p. 18; A. H. Dodd, «The Character of Welsh Emigration to the United States to 1840», en W. E. Minchinton, compilador, *Industrial South Wales, 1750-1914*, Cardiff, 1968, pp. 19-36; Clare Taylor, «Paddy's Run: A Welsh Settlement in Ohio», en *Welsh History Review*, 11 [1983], pp. 302-316).

La religión y los galeses florecieron en Norteamérica, como lo prueban 600 capillas galesas, una imprenta que publicaba obras en galés, y organizaciones religiosas como las de Gales. El evangélico galés-norteamericano H. R. Jones llevó en 1859 la renovación religiosa galesa de Norteamérica a Gales, y Moody y Sankey siguieron luego su obra. Para muchos evangélicos galeses, Norteamérica era una tierra de liberación, una nueva Canaán. Porque Gran Bretaña y Norteamérica eran:

> Las primeras naciones de la tierra en comercio, libertad, civilización, cristiandad y todas las virtudes... (Eran) la vida y la fuerza de las misiones evangélicas del mundo, cuya tarea es enviar la Palabra de la Vida a todas las naciones de la tierra.
> (Glanmor Williams, «A Prospect of Paradise?, Wales and the United States, 1776-1914», pp. 217-236, en su obra *Religion, Language and Nationality in Wales*, Cardiff, 1979. Sobre el telón de fondo de esto, véase A. H. Dodd, artículo citado más arriba.

Muchos evangélicos británicos, sobre todo metodistas, emigraron a Norteamérica llevando consigo su experiencia y su entusiasmo. Tanto ellos como sus hermanos canadienses fueron prescindiendo gradualmente de los numerosos pastores episcopales metodistas norteamericanos y uniéndose a los metodistas wesleyanos británicos. En parte, esta unión fue una operación de relaciones públicas con objeto de reafirmar la lealtad de los metodistas a Gran Bretaña más que a la Norteamérica republicana, pero fracasó debido a los ataques metodistas canadienses contra la posición privilegiada de la Iglesia anglicana en Canadá, cuestión que se complicó por causa de ciertas insinuaciones de complicidad en la rebelión de 1837. El reverendo Robert Albert, emisario británico wesleyano conservador, visitó Canadá en 1832 y en 1840, pero fue en vano: la unión se desintegró. Fue reanudada en 1847, con el añadido de otros británicos metodistas recién llegados, y con la llegada, en 1883, de cristianos primitivos y bíblicos y de la secta llamada de la Nueva Co-

nexión. El metodismo canadiense ya estaba más consolidado para entonces. Su principal crítico, A. Egerton Ryerson (1803-1882), era un misionero, director de la revista *Christian Guardian*, y, durante cuarenta años, superintendente en jefe de educación en Canadá Superior. Hizo nueve visitas a Gran Bretaña en busca de ayuda para su iglesia y sus proyectos docentes, dedicándose a predicar y a investigar (véase su obra *The Story of My Life*, preparada por J. George Hodgins, Toronto, 1884. Su hermano siguió a Edward Irving. Véase también Fred Landon, compilador, *Western Ontario and the American Frontier*, Nueva York, 1970, pp. 80-99).

Muchos predicadores escoceses de tendencia evangélica emigraron a partir de 1815 y fundaron la Iglesia baptista canadiense: los escoceses John Edwards, de Clarence, y John Gilmour, de Montreal, fueron notables y fundadores del Colegio Universitario Baptista (1838). Los baptistas norteamericanos enviaron también misiones a Canadá. La Unión de Baptistas Británicos envió a los reverendos J. Hobby y F. A. Cox a Canadá en 1835. Éstos fundaron cuatro asociaciones baptistas con unas 60 iglesias y 40 pastores, y pidieron apremiantemente ayuda a los baptistas británicos. Canadá atraía muchos pastores y predicadores laicos. Al contrario que en Gran Bretaña, los hombres casados podían ser predicadores metodistas itinerantes en Norteamérica. Casi dos tercios de los 358 pastores metodistas norteamericanos, o sea, 221, se convirtieron en Gran Bretaña entre 1790 y 1865, y casi la mitad predicaron en Gran Bretaña antes de emprender el viaje (*ibidem*, p. 38). Entre 1896 y 1914, dos tercios de los 641 pastores metodistas identificables que trabajaban en las praderas canadienses eran británicos: muchos inmigrantes metodistas británicos, sin embargo, se sentían extraños a los himnos y a las ceremonias canadienses. Otros, en cambio, trabajaban activamente en las escuelas dominicales distribuyendo folletos o como agentes seglares. Pero algunos grupos evangélicos británicos contribuyeron también desde su tierra a las técnicas norteamericanas de renovación religiosa, y las imitaron.

Los británicos y, sobre todo, los escoceses eran gente culta en teología y estaban dispuestos a aceptar cualquier idea, aunque sólo fuese para rechazarla después de haberla meditado. Los británicos y, sobre todo, los escoceses parecían demasiado sectarios a ojos de muchos norteamericanos. Quizás lo fuesen en exceso, como observó la predicadora Phoebe Palmer:

> Los escoceses, como pueblo, son teólogos; y son notables por sus tecnicismos religiosos y por la fuerza de sus prejuicios. Como nación, son más grandes amigos de la sutileza y de dejar en evidencia a los demás por una palabra que ningún otro pueblo de los que conozco. Son famosos por esto.
> (Citado en T. C. Oden, compilador, Phoebe Palmer: *Selected Writings*, Nueva York, 1988, p. 167.)

A pesar de todo, una vez convencidas de la eficacia de la practicabilidad de las innovaciones norteamericanas, ya se tratase de renovacionismo o incluso de doctrinas nuevas, como el mormonismo, Gran Bretaña y, sobre todo, Escocia reaccionaron favorablemente a ellas.

En el período hasta 1830 hubo varias olas de renovacionismo religioso en Norteamérica. Comenzaron con las entusiastas reuniones renovacionistas al aire libre de Kentucky y Tennessee, sobre todo las que tuvieron lugar en Cane Ridge en los años noventa del siglo XVIII. Nueva Inglaterra siguió la pauta, pero de manera más comedida. Timothy Dwight, presidente de Yale, influido por los escritos paranoicos del profesor de Edimburgo John Robinson sobre complots revolucionarios europeos, trató de lanzar dramáticamente a los norteamericanos vacilantes a una campaña en defensa de la decencia y la respetabilidad religiosa (véase también Conrad Wright, «The Controversial Career of Jedidiah Morse, en *Huntington Library Quarterly*, 31 [1983], pp. 64-87). En tercer lugar, Lyman Beecher, preocupado por el cese de las subvenciones estatales al congregacionismo en Connecticut, vio en el renovacionismo un medio de sostener su Iglesia contra la competencia religiosa y de otros tipos. Beecher, entusiasta de la libertad cristiana, creía que los hombres votarían por el rey Jesucristo. Con apoyo de Asahel Nettelton (1783-1844), Beecher obtuvo seguidores entre la clase media. Nettelton era probablemente algo así como un profesional de la predicación renovacionista itinerante. Aunque partidario de la existencia de un pastorado estable y fijo, Nettelton inquietaba al clero, que, como consecuencia de sus visitas, se veía reducido de categoría, de actividad y a veces incluso de reputación. Pero, en lo esencial, Beecher y Nettelton querían realzar la supremacía de los seglares dentro del contexto de una disidencia voluntaria norteamericana y, al menos en términos de crecimiento numérico, también, cada vez más británica. Beecher y Nettelton visitaron posteriormente Gran Bretaña: en 1831-1832, Nettelton,

acompañado por tres pastores de Nueva Inglaterra, pasó unos quince meses predicando por todo el país (Bennet Tyler, *Nettelton and his Labours: Being the Memoir of Dr. Nettelton*, con una introducción de Andrew Bona, Edimburgo, 1854, pp. 285-291, 287-288; Charles R. Keller, *The Second Great Awakening in Connecticut*, New Haven, 1942; Lyman Beecher, *Autobiography*, 2 vols., Cambrigde, Massachusetts, 1962, Cross, compilador; R. Carwardine, *Transatlantic Revivalism*, pp. 66-67. Sobre el telón de fondo véase Bernard Weisberger, *They Gathered at the River: The Story of the Great Revivalists and their Impact upon Religion in America*, Boston, 1958, pp. 52-82). En este sermón que citamos a continuación se conserva en parte el aroma de sus predicaciones:

> Para vengar el honor de esta ley transgredida, se enciende un fuego eterno para el demonio y sus ángeles. Y allí siguen, sufriendo tormentos sin fin. ¡Éstos, oh pecador, fueron en otros tiempos ángeles de luz y vivieron en presencia de Dios, pero ahora han caído para no volver a levantarse jamás! Pecar contra ese Dios cuya ley ahora te condena a ti. Los habitantes del mundo antiguo y de Sodoma te sirven de ejemplo, sufriendo la venganza del fuego eterno.
>
> Cristo ya te ha condenado, y la ira de Dios te espera... Alejado de Cristo, te encuentras en este momento en el espantoso peligro de perder tu alma inmortal y de sufrir por causa del menor fallo de perfecta obediencia a su santa ley. Alejado de Cristo, nada te impide caer en las llamas del infierno, excepto la misericordia divina, en cuya mano está ahora tu vida, la misericordia de Dios, que tú provocas constantemente con tus pecados... Se oye una voz de advertencia. El Salvador te llama. ¡Apresúrate, oh, pecador, apresúrate a volver a Cristo... ! Y entonces, a salvo del mal, del mal lejano, oirás sólo el estruendo de los truenos, pero estarás en posesión de eterno perdón, eterna paz, eterna vida.
>
> (Bennet Tyler, *Nettelton*, pp. 287-288, 7.)

Se reclamaba a los norteamericanos para Dios: Dios exigía su lealtad. El ateísmo era antinorteamericano, y Norteamérica era la nación de Dios (Jean Jacques Ampéré, *Promenade en Amérique*, 1855, vol. I, p. 363. Sobre la cruzada atea de Fanny Weight, citada en Richmond Laurin Hakins, *Positivism in the United States, 1853-1861,* Cambridge, Massachusetts, 1938, p. 4). La misión de Norteamérica era salvar al mundo para Dios.

La penetrante influencia y prestigio del clero y las Iglesias era auténtica. Para algunos las cruzadas evangélicas eran conquistas de la respetabilidad y la honestidad, pues inculcaban los valores victorianos del trabajo, la disciplina y el ahorro. La esclvitud, por ejemplo, era inaceptable en la medida en que impedía el triunfo de esas virtudes burguesas. La Iglesia reflejaba una comunidad de ideales (véase W. G. McLoughlin, *The Meaning of Henry Ward Beecher*, Nueva York, 1970, pp. 90-92). Como escribe un visitante inglés: «Una aristocracia de valor moral y devoción coherente, en la que el pastor, como presidente de una reunión, tenía más influencia que un "lord de verdad" en Inglaterra» (Marianne Finch, citada en Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform*, p. 38). O, como dijo el agnóstico George Jacob Holyoke «La excentricidad de la devoción norteamericana es imputable a esa honradez y a ese gusto que pasan por ser tan fuertes en las sociedades democráticas, a pesar de lo cual, Moody y Sankey eran recibidos y presentados en Inglaterra como aristócratas» (G. J. Holyoke, *Among the Americans and A Stranger in America*, Westport, Connecticut, 1970, reimpreso en 1881).

William G. McLoughlin sugiere con acierto que el éxito del renovacionismo puede deber mucho a sus ideas sobre la educación. En cuestiones de educación, la influencia de Pestalozzi era fuerte, sobre todo en el mundo atlántico (véase sus *Revivals*, 116-117. «Evangelical Child Rearing in the Age of Jackson: Francis Wayland's View on When and How to Subdu the Wilfulness of Children», en *Journal of Social History*, 9 [1975-1976], pp. 21-34, y mi *Portable Utopia. Glasgow and the United States, 1820-1920*, Aberdeen, 1984). Se enseñaba al hombre que era un ser libre dentro de una comunidad: la interacción social requería responsabilidad individual. En esto, lo esencial era la fuerza moral, la filosofía escocesa del sentido común, que infundía valores esencialmente cristianos en el individuo y en la comunidad. El elemento divino existente en ambos era aceptado por todos. La gente descubriría la república cristiana a fuerza de voluntad, fe y esfuerzo bajo la inspiración de Dios.

El centro de renovacionismo era el distrito «quemado» del estado de Nueva York. Los importantes cambios sociales, la inmigración, la tensión y los deseos de libertad de expresión, sobre todo entre las mujeres, produjeron en esta comarca una explosión de entusiasmo. Ese distrito fue testigo del florecimiento de los mormones, los cuáqueros, los mi-

lleristas y los evangélicos (véase Whitney Cross, *The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850*, Ithaca, 1950; *Paul Johnson, A Shopkeeper's Millenium: Revivals in Rochester, New York, 1815-1837*, Nueva York, 1978; Nancy A. Hewitt, *Woman's Activism and Social Change Rochester, New York, 1822-1872*, Ithaca, 1984).

El segundo Gran Despertar debió mucho, sin embargo, a Charles Grandison Finney, pastor presbiteriano (véase Keith J. Hardman, *Charles Grandison Finney, 1792-1865, Revivalist and Reformer*, Syracuse, 1987). Grandison tenía notable pericia para comunicar esas ideas evangélicas y darles vigencia popular. Pedía profesión de fe pública, compromiso y ostentación de fe cristiana: si un hombre *optaba* por obedecer a Dios, era cristiano. Esta idea coincidía con el temple democrático, cada vez más fuerte, que reinaba en el país. Los éxitos de Grandison Finney en mítines renovacionistas con gente de diversas sectas en la parte del medio oeste y en Nueva Inglaterra le animaron a hacer dos expediciones a Gran Bretaña, en 1849 y 1858. Pero los cristianos británicos parecían siempre demasiado definidos, por no decir sectarios, a ojos de los visitantes norteamericanos. A pesar de todo, el libro de Grandison Finney titulado *Lectures on Revivals* (*Conferencias sobre Renovación Religiosa*), que fue inmensamente popular e influyente, llegó a ser un *bestseller* a ambos lados del Atlántico. Rechazando en sus mítines tanto el calvinismo como supuestos milagros, Grandison Finney hablaba en la lengua del pueblo: el pecado y la santidad eran siempre voluntarios. Sus palabras reflejaban el temple de la Norteamérica democrática de su tiempo, que votaba a favor de Jesús. Su actitud era más bien profesional, con asistentes seglares, mítines de oración bien organizados, música y publicidad. Sus técnicas eran psicológicas y sociales. La gente que se convertía o se regeneraba manifestaba su compromiso de servir al prójimo con buena voluntad. La reforma personal conducía de manera [sobre]natural a la reforma universal. Los males de la bebida, la esclavitud y la pobreza desaparecerían. El mal sería expulsado de la tierra en el reino de Jesucristo. En el reino de Jesucristo «la lealtad sería total y el servicio sería de todo corazón, porque, de otra forma, resultaría inaceptable» (S. C. Neill, citado en G. Nuttall, *The Invisible Saints...*, p. 166). Era natural que tanto perfeccionismo estimulase movimientos de reforma social.

Al mismo tiempo, Grandison Finney mismo subrayaba la necesidad de la regeneración individual como preludio de cualquier regeneración social. Tenía poca fe en las influencias legales. Sus sermones tenían gran influencia tanto en Norteamérica como en ultramar. El reverendo John Kirk, el pastor de la Unión Evangélica de Edimburgo, rindió tributo a Grandison Finney en su folleto *Way of Salvation*, 1840), y le invitó a predicar en Escocia (Keith J. Hardman, *Charles Grandison Finney, 1782-1875: Revivalist and Reformer*, Syracusa 1957, pp. 436-437). Baste decir que la expansión religiosa voluntaria norteamericana fue grande todo a lo largo de esos años desde cualquier punto de vista que se la mire.

No contento con esta hazaña, sin embargo, los renovacionistas trataron de exportar su entusiasmo. James Caughey pasó unos seis años, de 1841 a 1847, trabajando en Gran Bretaña como predicador itinerante. Caughey, que era metodista, nació en Irlanda, emigró y se convirtió en Troya, Nueva York, en los mítines renovacionistas del «distrito quemado». Luego comenzó una próspera carrera evangélica en Gran Bretaña, Canadá y Norteamérica. Llevó a cabo grandes campañas renovacionistas en Canadá en 1840 y 1851. Asistiendo a la conferencia wesleyana metodista de Manchester, Caughey estableció contacto con varios amigos de los metodistas norteamericanos. Se abrieron muchos púlpitos a su elocuencia, destinada sobre todo al llamado «metodismo de tendero». Pero en 1846, aunque aseguraba haber efectuado 20.000 conversiones, Caughey se vio excluido de los púlpitos wesleyanos. Después de volver a Norteamérica, siguió en contacto con sus seguidores británicos, y volvió de nuevo a Gran Bretaña en 1857, 1860-1862, y, con menos éxito, en 1864 (R. Carwardine, *Transatlantic Revivalism*, pp. 102-133, 175-176, y T. L. Smith, *Revivalism...*, p. 118).

El desarrollo del renovacionismo despertaba gran interés en las islas Británicas, posiblemente debido, al menos en parte, a la persistente emigración que iba de Gran Bretaña a Norteamérica. La creación de la Unión Congregacional, en 1832, y el intercambio transatlántico de delegados, estimularon ese interés (R. W. Dale, *History of English Congregationalism,* Londres, 1907, pp. 710-711). Joseph Silcox, emigrante inglés, trabajó como pastor en la primera iglesia congregacionalista del Canadá Superior durante treinta años, hasta su muerte, acaecida en 1850. Henry Wilkes, inglés nacido en Canadá, estudió para pastor congregacionalista en Glasgow, reclutó a tres pastores para las iglesias ca-

nadienses, y volvió en 1836 a trabajar en Montreal. En el término de cinco años, y con ayuda de la Sociedad Colonial Misionera de Londres, Wilkes tuvo importante parte en la fundación de treinta iglesias congregacionalistas, y también en el reclutamiento de unos veinticinco pastores escoceses e ingleses (Fred Landon, compilador, *Western Ontario and the Frontier*, Nueva York, 1970, pp. 127-128). Earl B. Eddy, «The Congregational Tradition in Canada», en J. W. Grant, compilador, *The Churches and the Canadian Experience,* Toronto, 1963, pp. 25-37). El congregacionalista de Birmingham John Angell James era amigo de los pastores neopresbiterianos William B. Spargue, de West Springfield, Massachusetts, y William Patton, de Nueva York. El primero llegó a Gran Bretaña en 1828, mientras Patton visitó ese país dos veces, 1825 y 1828 (Richard Carwardine, *Transatlantic Revivalism: Popular Evangelicalism in Britain and America* 1790-1865, Westport, Connecticut, 1978, p. 59).

Los delegados británicos a las Iglesias norteamericanas en 1834 fueron los congregacionalistas Andrew Reed y James Matheson, y a las Iglesias baptistas norteamericanas en 1835 fueron eviados los baptistas James Hobby y Francis A. Cox. Reed se sintió hondamente impresionado por el renovacionismo norteamericano y aumentó considerablemente el número de sus seguidores como consecuencia de una serie de actos de renovación religiosa a su regreso a Gran Bretaña. Matheson escribió en defensa de *The Voluntary Excercise of Christian Principle the Only Method by Which Great Britain and Ireland can be Evangelised* (Glasgow, 1835) (véase Andrew Reed y James Matheson, *A Narrative of a Visit to the American Churches by the Deputation of the Congregational Union of England and Wales*, 2 vols., Londres, 1835; F. A. Cox, *Suggestions Designed to Promote the Revival and Extension of Religion, Founded on Observations Made During a Journey to the United States of America in the Spring and Summer of 1835*, Londres, 1836, y R. Carwardine, *Transatlantic Revivalism*, pp. 68, 77). El reverendo Calvin Colton visitó Escocia y escribió su influyente *History a Character of American Revivals* (1832), mientras el baptista general Jabez Burns volvía de una gira por Norteamérica decidido a organizar actividades de renovación religiosa: los esfuerzos humanos podrían contribuir a un diluvio de gracia divina (C. Colton, compilador, *Four Years in Great Britain* (Nueva York, 1836, y J. Burns, *Notes of a Tour in the United States and Canada in the Summer and Autumn of 1847*, Londres, 1848). El reverendo doctor John

Dunmore Lang, virulento apóstol evangélico de Australia y crítico de Sudamérica, reciente visitante y gran admirador de Norteamérica, sufrió la influencia de los sermones del reverendo John Mason, de Nueva York, en Greenock. Los rèverendos Edward N. Kirk y Nathaniel S. S. Beman, presbiterianos de la nueva escuela que trabajaron juntos en Albany y en el seminario de Troy, y también colaboraron con Finney, visitaron Escocia, recorrieron Gran Bretaña y promocionaron impresiones favorables de actos de renovacionismo en 1837 y 1839 respectivamente. Kirk era hijo de un emigrante escocés, se había educado en Princeton y estaba hondamente influido por el reverendo John M. Mason, de la Iglesia presbiteriana de Nueva York, abrumadoramente escocesa; Kirk volvió a Norteamérica para ayudar a fundar la Alianza Evangélica en 1846 (D. O. Mears, *Life of Edward Norris Kirk, D. D.,* Boston, 1877, pp. 4-5, 44, 100-112, 188). Lydia Sigourney, la sentimental poetisa del renovacionismo, visitó las escuelas de Glasgow y escribió poemas sobre los cementerios de esa ciudad (J. J. Lang, *Religion and Education in America*, Londres, 1840; B. W. A. Baker, *Days of Wrath, A Life of John Dunmore Lang*, Melbourne, 1985; Lydia Sigourney, compiladora, *Sunny Memoirs of Pleasant Lands*, Boston, 1856; D. O. Mears, *Life of Edward Norris Kirk, D.D.*, Boston, 1877, pp. 3-5; B. Aspinwall, *Portable Utopia...*, 16, 111-112).

El congregacionalista de Glasgow Ralph Wardlaw se escribió con importantes figuras religiosas norteamericanas e invitó a esa ciudad a predicadores renovacionistas norteamericanos para que hablasen del alcoholismo y de la esclavitud: sus ideas fueron adoptadas por otros importantes pastores, como John Richtie, Hugh Heugh y James Peddie. En un mitin celebrado en Glasgow, Peddie dijo al pastor norteamericano, reverendo Samuel H. Cox (1793-1880): «Estamos esforzándonos en hacer por Escocia lo que se hizo hace mucho tiempo por una Norteamérica más afortunada» (citado en J. F. McLear, «The Idea of American Protestantism and British Nonconformity, 1829-1840», en *Journal of British Studies* [1980], pp. 68-85, 76).

Este esfuerzo evangélico reavivado se expresaba de muchas maneras. La Sociedad Colonial de Glasgow, organizada en 1825, envió misioneros a Canadá. Antes, tres pastores presbiterianos de origen escocés ordenados o afincados en Estados Unidos, habían ido al Canadá Superior (1729-1804). Otros dos escoceses llegaron también para trabajar en las congregaciones de emigrantes, más numerosas ahora, en 1828, mien-

tras, tres años más tarde, la Sociedad Colonial de Glasgow envió tres pastores más. La Iglesia de la Secesión también se mostraba activa: para 1834 había conseguido nueve pastores de origen escocés en once años. El año siguiente se fundó un pequeño colegio universitario teológico. La rebelión de 1837, al obligar a los misioneros norteamericanos a irse de allí, puso fin a la renovación religiosa norteamericana en Canadá. Receloso de la emocional actitud religiosa norteamericana, el reverendo William Proudfoot, pastor de la Iglesia de Escocia que en una ocasión llegó a predicar seis horas al día, dijo lo siguiente:

> Lamento profundamente la influencia que han llegado a tener en este país los metodistas. Sus doctrinas están en horrible oposición a las gloriosas doctrinas del Evangelio... Este país no será cristiano hasta que no expulsemos a esa gente.
> (Citado en F. Landon, *Western Ontario*, p. 110. También, p. 112.)

Las actitudes conservadoras dominaban a los presbiterianos y limitaban su alcance. El metodismo, siempre activo y con comunión pública, gozaba de notable éxito. No es de sorprender que el Sínodo de la Iglesia de Escocia (1837) calificase al Canadá Superior de «desierto moral» (*ibidem*, 118).

Como en el siglo anterior, muchos pastores presbiterianos escoceses se mostraban reacios a ir al desierto. De la misma manera, como grupo étnico unido, identificado con gente rica, se negaban a participar en el renovacionismo religioso en zonas fronterizas, entre gente ajena a ellos. Dos años más tarde, Mathew Miller, de la Sociedad Colonial, que había predicado en muchas comarcas canadienses, pidió que se enviase más gente espiritual y de talento como «misioneros itinerantes... Esto pienso que sería más eficaz para la gente y para los misioneros mismos» (citado en G. D. Clark, *Church and Sect*, pp. 135, 139-142). Pero allá donde la influencia presbiteriana era fuerte, el renovacionismo resultaba inevitable. En la isla de Prince Edward, un pastor escocés reformado, el reverendo Donald McDonald, utilizó las técnicas del renovacionismo con mucha eficacia, convirtiendo a miles de personas (*ibidem*, pp. 288-289). Pero la guerra de 1812 y la creciente inmigración reforzaron los vínculos religiosos británicos, que eran algo más conservadores, con Canadá.

David Nasmith, el incansable secretario evangélico escocés de unas veintitrés organizaciones religiosas de Glasgow, fue a Norteamérica a

estudiar las tendencias renovacionistas en 1830. Al ampliar sus misiones a los pobres de Norteamérica, entró en contacto con muchos otros entusiastas, entre los que estaban el reverendo William Patton y Arthur Tappan, que, con su hermano Lewis, había llevado a Grandison Finney a trabajar en Nueva York y experimentado el evangelismo inglés durante una larga visita a Gran Bretaña en 1810 (véase Lewis Tappan, *Life of Arthur Tappan*, Nueva York, 1870). Su amigo íntimo el reverendo John Campbell, escocés, iba a trabajar en estrecha asociación con Grandison Finney con motivo de la misión de éste en Londres en 1850. Su Asociación de Jóvenes Cristianos, presentada en Glasgow en 1848, iba a acabar uniéndose en 1877 con la Asociación de Jóvenes Cristianos. La vinculación con Norteamérica se reforzó con la visita a Norteamérica del secretario de Glasgow, y con las repetidas visitas a Gran Bretaña del norteamericano John R. Mott en 1894, 1905, 1910 y 1914 (Clyde Binfield, *George Williams and the Y. M. C. A. , A Study in Victorian Social Attitudes*, Londres, 1973).

A su vuelta a Gran Bretaña, Nasmith trató de repetir en Escocia el renovacionismo religioso norteamericano (John Campbell, *Memoris of David Nasmith*, Londres, 1844, y B. Aspinwall, *Portable Utopia*, p. 18). Esto lo hizo en Kilsyth, en 1839-1840. Algunos vieron semejanzas entre esos mítines y los de Cambuslang del siglo XVIII, hasta el punto de reimprimirse algunos de los mismos folletos de entonces. Entre tanto, el presbiteriano James Morison, influido por Grandison Finney, sostenía la universidalidad de la redención: Cristo había muerto por todos los hombres. El extremista político John Kirk, pastor congregacionalista de Hamilton, Lanarkshire, fue más allá todavía, y persuadió a uno de su congregación, el notable joven Fergus Ferguson, *Junior*, que también había leído a Grandison Finney, Dwight y otros renovacionistas norteamericanos. En 1841, Morison fue expulsado de la Iglesia Presbiteriana de la Secesión por sus ideas liberales, y tres años después, nueve estudiantes, entre los que estaba Ferguson, fueron expulsados de la Academia Teológica de Glasgow por sus ideas «norteamericanas». Ferguson no tardó en fundar una nueva Iglesia. Cuatro Iglesias congregacionales se separaron de sus respectivas Iglesias madres de Glasgow, y otras Iglesias congregacionales más cercanas apoyaron esas ideas «norteamericanas». Ferguson iba a cultivar íntimos lazos con los presbiterianos evangélicos de Cumberland en el Sínodo de Missouri: más tarde los visitaría personalmente en Norteamérica (William Adamson, *The Life of Fergus*

Ferguson, Junior, Londres, 1900, y su *Life of Rev. James Morison, D.D.*, Londres, 1898; F. Ferguson, *From Glasgow to Missouri and Back* (Glasgow, 1878; mi *Portable Utopia*, y R. Carwaldine, *Transatlantic Revivalism*, pp. 94-101).

El cisma o «desorden *(disruption)*» escocés de 1843, como consecuencia del cual varios cientos de pastores se separaron de la Iglesia de Escocia para fundar la Iglesia Libre, se debió en parte a influencias norteamericanas. Los importantes pastores evangélicos de la Iglesia estatal se pasaron a la Iglesia Libre: sus costumbres, aparentemente más democráticas, su carácter voluntario y su actitud eficazmente popular, se acercaban más al edificante modelo norteamericano. Esta separación tuvo a su vez repercusiones en Canadá, donde la vinculación con la Iglesia de Escocia se debilitó y el éxito de la Iglesia Libre fue en aumento (véase John S. Moir, compilador, *Church and State in Canada West: Three Studies of the Relation of Denominationalism and Nationalism, 1841-1867*, Toronto, 1968, pp. 5-8). Al mismo tiempo la necesidad de dinero obligó a la nueva Iglesia a aceptar dinero norteamericano mancillado por proceder de la esclavitud con gran repulsión de los antiesclavistas garrisonianos y evangélicos (véase George Shepperson, «Notes and Documents, Thomas Chalmers, «The Free Church and the South», en *Journal of Southern History*, 27 [1951]).

Los baptistas y congregacionalistas británicos compartían los sentimientos evangélicos norteamericanos, aunque de manera más comedida. Muchos baptistas británicos emigraron a Canadá y a Norteamérica a partir de 1820. Una Sociedad Baptista Misionera Canadiense que reclutaba predicadores británicos para las nuevas zonas colonizadas se amplió hasta formar en 1843 una Unión Baptista Canadiense, estableciendo fuertes lazos con Gran Bretaña (véase, S. D. Clark, *Church and Sect,* pp. 204-205.235). Tres misioneros baptistas escoceses se afincaron en Ontario entre 1811 y 1831 para trabajar con sus compatriotas; otros tres misioneros baptistas escoceses emigraron de las tierras altas de Escocia a Breadalbane, Ontario, entre 1831 y 1857 (D. E. Meek, «The Highlands», en David W. Bebbington, compilador, *The Baptists in Scotland*, Glasgow, 1988, p. 292. Véase también su «Evangelicalism and Emigration: Some Aspects of the Role of Dissenting Evangelicalism and its Preachers in Highland Emigration, Especially to Canada, c. 1800-c. 1850», en *Proceedings of the North American Congress of Celtic Studies Held in Ottawa on 26-30 March, 1986,* Ottawa, 1988, pp. 15-35).

El padre del importante baptista británico John Howard Hinton había estudiado en Norteamérica, mientras su hermano, Isaac, trabajaba como pastor en Saint Louis, Nueva Orleáns, y en Virginia. Hinton escribió sobre las renovaciones religiosas norteamericanas, y se sentía impresionado por la capacidad de los renovacionistas norteamericanos para provocar fuertes reacciones en sus oyentes (J. F. McLear, más arriba; T. F. Harwood, «British Evangelical Abolitionism and American Churches, 1830-1840», en *Journal of Southern History*, 28 [1962], páginas 287-306, y Richard Carwardine, *Transatlantic Revivalism*, pp. 59-155).

Pero algunos pastores norteamericanos encontraron las iglesias y al clero británico reacios a apoyar resueltamente los puntos de vista evangélicos sobre el alcohol, y se dieron cuenta de que se los consideraba como hipócritas defensores democráticos de la esclavitud. De la misma manera, algunos pastores británicos veían con ciertas reservas el entusiasmo norteamericano. Como dijo el reverendo J. F. Potts, pastor swedenborgiano muy cosmopolita: «Los norteamericanos guardan sus trapos sucios mejor que nosotros» (citado en *Portable Utopia*, p. 133).

Gran Bretaña resultó estar tan abierta como Norteamérica a estos renovacionistas y a sus imitadores británicos. Escocia y Gales pasaron también por un despertar religioso durante la primera mitad del siglo XIX. Algunos, como Grandison Finney, llegaron en 1849-1851 y 1856-1860 para hacer prosélitos. Otros viajaron oficialmente para asistir a reuniones de Iglesias hermanas en Gran Bretaña o en Norteamérica, mientras otros hacían giras de colecta de fondos o de vacaciones. Emerson Andrews, el baptista norteamericano, y el famoso Francis Wayland, visitaron Gran Bretaña; Lyman Beecher, el reverendo doctor John Marsh, el reverendo doctor Myssey, y Edward Kirk, dos veces. Calvin Colton llegó a Gran Bretaña en un principio con objeto de acopiar fondos para luchar contra el papismo en el medio oeste norteamericano, pero se quedó unos cuantos años. El presbiteriano Samuel H. Cox, de Nueva York, después de pasar dos años en Gran Bretaña trabajando contra la esclavitud transatlántica, acabó decepcionado por los extremistas del antiesclavismo. Algunos de éstos asistieron a la Convención Mundial Contra la Esclavitud (1840), la Convención Mundial Antialcohólica, y la primera reunión de la Alianza Evangélica (1846). Un admirador de Grandison Finney, Charles Roe, el baptista de Birminghan, iba a abandonar su Iglesia para emigrar a Norteamérica en 1851 (W. G. Finney, compilador, *Autobiography*, Londres, 1892, pp. 319-333; R. Car-

wardine, *Transatlantic*, p. 137 y J. F. McLear, «The Evangelical Alliance and the Anti-slavery Crusade», en *Hungtinton Library Quarterly*, 42 [1979], pp. 141-164).

La visión milenarista parecía a punto de realizarse. Esto quería decir, a ojos de los milenaristas, que, en medio de la más tremenda crisis de la humanidad, Jesucristo volvería por segunda vez al mundo para ponerlo en orden, o bien podría ser también que Cristo actuase sobre las intenciones y los actos de la humanidad a través de un proceso histórico providencial. El mismo Jonathan Edwards veía venir una época en la que

> todo el mundo estará unido en una sola, benévola sociedad. Todas las naciones de todas las partes del mundo y en todos los lados del planeta estarán juntas entonces, viviendo en dulce armonía.
> (Citado en W. G. McLoughlin, *Revivals*, p. 77. Le estoy agradecido por sus ideas sobre el milenarismo.)

Como ya hemos dicho en el capítulo anterior, el protestantismo había heredado muchas ideas milenaristas medievales, dándoles nuevo ímpetu, a través del período de la Reforma. Según Grotius, para 1649 se habían publicado alrededor de ochenta libros sobre el milenarismo (Geoffrey Nuttall, *Invisible Saints*, p. 157). Estas lecturas habían influido en las ideas de muchos colonos y gente como Cotton Mather y otros les habían dado vigencia popular. El patriotismo y el plan divino parecían una y la misma cosa a ojos de los británicos: la derrota de Napoleón y el éxito del experimento norteamericano eran signos de la providencia. La destrucción de los regímenes reaccionarios de Europa gracias a la Revolución Francesa y los éxitos de ésta, el tremendo desajuste social creado por la industrialización y la guerra, el optimismo que provocó en un principio el Congreso de Viena y, sobre todo, la religiosidad del zar, daban pábulo a las esperanzas más desbocadas entre los entusiastas radicales que buscaban signos de la providencia.

Sin embargo, estos nuevos entusiasmos eran, en gran medida, rebote del calvinismo. Subrayaban la benevolencia de Dios, la redención universal y una gracia capaz de salvar a todos los creyentes, y abrían la posibilidad de una identidad íntima dentro de otra identidad británica, más amplia y ahora en pleno desarrollo (véase D. W. Bebbington, «Religion and National Feeling in Nineteenth Century Wales and Scot-

land», en *Religion and National Identity: Studies in Church History*, 18, Oxford, 1982, pp. 489-503). A partir de entonces comenzaron a producirse divisiones.

En Filadelfia se encontraron con los Cristianos Bíblicos, congregados en torno a los reverendos William Cowherd y William Metcalfe (1788-1862). Cowherd había sido párroco anglicano en Saint John's, Manchester, Inglaterra, y la guerra de 1812 le había impedido emigrar a Norteamérica. Su rector, el reverendo John Clowes (1743-1801), se había convertido a las ideas de Swedenborg en 1733, y, aunque seguía en el seno de la Iglesia de Inglaterra, formó con sus feligreses la primera Sociedad de la Nueva Iglesia cinco años después. También tenía seguidores en la cercana comarca de Bolton, donde los *shakers* habían tenido éxito una generación antes. Después de fundar la *Swedenborgian Press* en 1780, Clowes se dedicó a traducir apasionadamente los escritos de Swedenborg: sus obras publicadas llenan cosa de siete páginas del catálogo de la Biblioteca del Congreso, y nueve del de la Biblioteca Británica. Es importante observar que uno de sus libros se titula *Brotherly Love Considered as the Sign and Proof of the Christian's Growth in Divine Grace* (1788) (véase Marguerite Beck Brock, *The New Church in the New World: A Study of Swedenborgianism in America*, Nueva York, 1932, pp. 61-62, 83; y Theodore Compton, compilador, *The Life and Correspondence of John Clowes*, Londres, 1874; Mary Ann Meyers, *A New World Jerusalem: The Swedenborgian Experience in Community Construction,* Westport, Connecticut, 1983, pp. 8-15, sobre la influencia ulterior del opulento magnate de orígen escocés John Pitcairn [1841-1916]). Sus libros siguieron publicándose a ambos lados del Atlántico hasta mediados del siglo XIX. Además, se dice que Clowes se escribía con unos cincuenta clérigos que le apoyaban (nota necrológica en *Gentleman's Magazine* 101 [1831], pp. ii, 87-90. Escribió también *On Mediums, Their Divine Origin and Important Uses, Especially in the Regeneration and Salvation of Makind*, 1814).

Influido por la vecina colonia de swedenborgianos, Cowherd fue primero a Beverly, Yorkshire, donde fue párroco moravo de la capilla de la Nueva Jerusalem de Peter Street, Manchester. Poco después empezó a interesarse por el vegetarianismo y el antialcoholismo. Acabó fundando su propia Iglesia, la Iglesia Bíblica Cristiana de Cristo, en King Street, Manchester, en 1800: la abstención de carne y alcohol era obligatoria para sus miembros. Este rechazo de la animalidad humana le

elevó a una tesitura milenarista. Fundó otras tres capillas en la zona de Manchester y otra más en Yorkshire. Para 1829 ya contaba con unos dos mil miembros. En su papel de pastor, como varios otros swedenborgianos, Cowherd hacía también de médico. Sus ideas interesaron en 1809 a William Metcalfe, que se había casado ese año con Susanna, hija del reverendo Joseph Wright, de Keighley, swedenborgiano y amigo de Cowherd. Metcalfe se convirtió y sucedió a Cohwerd como pastor a su muerte, que acaeció en 1816 (véase J. Metcalfe, *Memoir of William Metcalfe*, Filadelfia, 1866, y R. Metcalfe, *The Rise and Progress of Hydropathy in England and Scotland*, Londres, 1906).

El año siguiente, Metcalfe llevó a cuarenta y uno de sus feligreses en un viaje de once semanas a Filadelfia. Uno de éstos, el reverendo James Clark, y su familia, le abandonó para formar una colonia en Lycoming, Pennsylvania, que resultó muy bien. Clark moriría en 1826, después de nuevos intentos fundacionales en Baltimore e Indiana. Entre tanto, Metcalfe fundaba su Iglesia, y parece ser que convirtió a sus ideas a White, que ahora era también swedenborgiano. Metcalfe trabajaba sin sueldo, viviendo de su puesto de maestro de escuela y de su actividad como médico homeópata. Publicó muchos libros sobre el vegetarianismo y el antialcoholismo y colaboró en numerosos periódicos y revistas. Después de publicar efímeramente un periódico, reeditó los escritos religiosos de Cowherd (1820-1821). En 1830 se unió al reverendo Sylvester Graham y a William A. Alcott, director del *Moral Reformer* y de *The Library of Health*. El sermón de Metcalfe titulado *Bible Testimony on Abstinence from the Flesh of Animals (Testimonio bíblico sobre la abstinencia de carne de animales)* fue muy leído. La fisiología y la interpretación bíblica sugerían la necesidad de una nueva ciencia de salud moral y corporal (Stephen Nissembaum, *Sex, Diet and Debility in Jacksonian America: Sylvester Graham and Health Reform,* Westport, Connecticut, 1980, pp. 39 y ss.). Además, Metcalfe se graduó como médico homeópata en 1852. Publicó la revista *The Independent Democrat*, y luego *The Temperance Advocate*. Su Iglesia sirvió luego de base para la Sociedad Vegetariana Norteamericana, cuya revista, *The American Vegetarian*, dirigió hasta su muerte, en 1862. Metcalfe se escribía con James Simpson, de Manchester, Inglaterra, y con su correligionario cristiano bíblico Joseph Brotherton, diputado británico. En 1855, ambos le invitaron a ocupar la capellanía vacante de Manchester. Mientras su cuñado, el reverendo Joseph Wright, se encargaba del trabajo espiritual en

Filadelfia, Metcalfe pasó casi dos años dando conferencias sobre temas de salud y abstinencia del alcohol en Inglaterra y Escocia, volviendo luego a Norteamérica. Durante toda su carrera, Metcalfe abogó por la abolición de la esclavitud, la guerra y la pena capital (W. Metcalfe, *Out of the Clouds into the Light: Seventeen Discourses on the Leading Doctrines of the Day*, Filadelfia, 1872; Robert Hindmarsh, *Rise and Progress of the New Jerusalem Church in England, America and Other Places, Londres, 1861; Peter J. Lham, «Restoring Man's Creative Power: The Teosophy of the Bible Christian of Salford», en Studies in Church History: The Church and Healing*, 1 [Oxford, 1982], pp. 207-223; Gerald Carson, *Cornflake Crusade,* Nueva York, 1957, pp. 15-17. Hay un breve esbozo en P. R. Winskill, *The Temperance Movement,* Londres, 1983, 4 vols., vol. III, pp. 239-40]. .

Metcalfe fue sucedido más tarde por el reverendo Henry Clubb (1827-1921), también de Manchester, Inglaterra. En 1847, Clubb había sido miembro fundador de la Sociedad Vegetariana de Ramsgate, Inglaterra. Miembro de la comunidad *Concordium*, de James Pierrepoint Greaves, en Ham Common, cerca de Londres, Clubb llegó a Norteamérica en 1853 convencido de que la Iglesia primitiva era una organización vegetariana, y en seguida participó en el movimiento de reforma vinvulado a Orson S. y L. N. Fowler, editores, y a los doctores Trail y William A. Alcott, primo este último de Bronson Alcott. También colaboró en revistas y periódicos. Llegó a ser presidente de la Sociedad Vegetariana de Norteamérica, y director de su órgano oficial, *Food, Home and the Garden*. Se casó con una muchacha escocesa y trató sin éxito de fundar una colonia modelo en Octagon, a orillas del río Neosho, Kansas. A pesar de las agitaciones que había allí, Clubb se mantuvo fiel a sus principios pacifistas y nunca llevó armas. Fue también gran campeón de la causa antialcohólica. Después de actuar como capellán castrense en la Guerra de Secesión, y de participar en el política de Michigan, Clubb volvió al púlpito en Filadelfia, y así siguió hasta su muerte, acaecida en 1921, pero siguió interesándose mucho por la reforma alimenticia. Asociado con el doctor J. H. Kellogg, de Battle Creek, Michigan, Clubb y sus colaboradores cooperaban íntimamente con la señora Annie Besant, teósofa, y, además, la Exposición Colombina de Chicago de 1893 les puso en contacto con dirigentes religiosos indios y con sus ideas espirituales sobre la alimentación. Un espíritu de comunidad moral, y un sistema sano de comer y beber acabarían con la crueldad,

la lujuria, el vicio y la embriaguez. Su visión milenarista era interior (G. Carson, *Cornflake*, pp. 19-27, y Peter Brock, *Pacifism in the United States*, Princeton, 1968, pp. 834-836].

Las ideas de Swedenborg hicieron importantes conversiones a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Muchos de estos conversos procedían de la Iglesia de Inglaterra. El reverendo James Wilmer, de Maryland, educado en Christ Church, Oxford, pasa por haber vuelto a Norteamérica en 1792 con el fin de pronunciar el primer sermón de la Iglesia Nueva en el Nuevo Mundo. Dos años después, el reverendo William Hall, anglicano, llegó a Boston procedente de Liverpool, y un año más tarde se trasladó a Nueva York. Fue convertido a las ideas de la Iglesia Nueva por el reverendo John Clowes, de Saint John's, Manchester, y por el reverendo Jacob Duché (1737-1798), de Filadelfia. Hall había estudiado en el Clare College, Cambridge (1758), y era ex capellán del Primer Congreso Continental. Decepcionado, Hall se refugió en Londres, como exiliado leal a la corona británica, trabajó con William Blake y John Flaxman, el escultor, y, finalmente, volvió a Norteamérica en 1797, se casó con la hija de Duché y tradujo a Swedenborg viviendo apaciblemente como agricultor episcopalista de la Iglesia Nueva de Pennsylvania, y muriendo en 1804. El reverendo M. Roche comenzó compartiendo las ideas de Hall, pero luego se convirtió al owenismo, acabando como médico. El reverendo Ralph Mather, ex metodista de Bolton se convirtió, trabajó en la primera iglesia swedenborgiana de Liberpool, riñó con su congregración y acabó emigrando a Norteamérica para servir a la Iglesia en Germantown, Pennsylvania y Baltimore (véase Garrett, *Respectable Folly*, pp. 159-160). Pero la vinculación transatlántica continuó gracias a la amplia gira de predicación del doctor Carll en 1823. Más tarde, Richard DeChanus, de Cincinnati, pasó dos años en Londres, volviendo a Norteamérica en 1823 para dirigir *The Pressor* y organizar sociedades en todos los estados orientales desde su base de Filadelfia. Con el tiempo, la Iglesia iba a recibir millones de dólares del inmensamente rico empresario escoto-norteamericano John Pitcairn (1841-1916) (véase Mary Ann Myers, *A New World*, pp. 11-15; Marguerite B. Block, *The New Church*, pp. 80-83, 87, 100, 176, 195; Clarke Garrett, «The Spiritual Odyssey of Jacob Duché», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 119 [1975], pp. 143-155; David V. Erdman, compilador, *Blake: Prophet Against Empire*, Princeton, 1977, pp. 12, 290, *Venn*).

En Manchester, Inglaterra, a fines de los años cincuenta del siglo XVIII, los seguidores de los profetas milenaristas llamados *Camisards* inspiraron a Ann Lee, la fundadora de la secta de los *Shakers*. Ann Lee, influida antes por Whitefield, se unió primero a un grupo de ex cuáqueros de Lancashire, y, juntos, buscaron experiencias más hondas e intensas de «Nueva Luz». En sus reuniones caían en éxtasis y arrobamientos, sus cuerpos se agitaban y gritaban y prorrumpían en predicaciones apocalípticas:

> Testificaban con sus cuerpos que la segunda venida de Cristo era inminente; que la Iglesia estaba a punto de llegar a su plenitud y a su momento de gloria trascendente, lo cual sería causa de la caída definitiva del Anticristo. Afirmaban que la obra del gran día de Dios estaba comenzando, y que iría en aumento hasta que todas las promesas divinas quedasen cumplidas.
> (Citado en J. F. C. Harrison, *The Second Coming: Popular Millenarianism 1790-1850*, Londres, 1979, p. 28. Las fuentes clásicas de Marguerite Fellows Melcher, *The Shaker Adventure*, Princeton, 1941, y Edward Deming Andrews, *The People Called Suakers: A Search for the Perfect Society*, Nueva York, 1953.)

Muchos metodistas se unieron a la nueva secta, que propugnaba el ascetismo, la pureza sexual y la confesión. En 1774, Ann Lee y ocho de sus seguidores emigraron a Norteamérica. Se instalaron en Niskeyuna, cerca de Albany, Nueva York, donde siguieron con sus vidas célibes y sus confesiones mutuas, sintiendo cada vez más inminente la segunda venida de Cristo. Unidos y purificados, se creían instrumentos elegidos por Dios para la fundación de su reino en la tierra. Su vida de paz y comunidad les ganó algunos conversos norteamericanos en plena Guerra de la Independencia: al parecer hubo unos mil conversos entre 1779 y 1784. Unos años más tarde, animada por la nueva ola de milenarismo en Norteamérica, Ann Lee hizo una amplia gira por Nueva Inglaterra entre 1781 y 1784. Para 1795 contaba ya con once comunidades, y un total de unos 4.300 miembros en 1823. Su punto más alto fue a mediados del siglo, con unos 6.000 miembros en diez y ocho comunidades (Stephen A. Marini, *Radical Sects of Revolutionary New England*, Cambridge, Massachusetts, 1982, pp. 88-94, y John McKelvie Whitworth, *God's Blueprints: A Sociological Study of Three Utopian Sects*, Londres, 1975, p. 37].

Abundaban los conversos que habían sentido el estímulo de los mítines renovacionistas de la Nueva Luz y aspiraban a la perfección. Ejemplos de esto son la conversión de los renovacionistas del Nuevo Líbano, o la del reverendo Richard McNem y sus presbiterianos de Kentucky. Éstos, rechazando el calvinismo, creían llegado el momento «de ser juzgados y recompensados según sus obras» (citado en John M. Whitworth, *God's Blueprints*, p. 21). Sobre todo las mujeres, a fines del siglo XIX, se sentían atraídas por la secta, porque les permitía rechazar el matrimonio, las relaciones sexuales y los hijos. En la comunidad *shaker* había absoluta igualdad entre los sexos, como también en todo lo relativo al trabajo manual, ya fuese agrícola o artesanal. Así se trataba de mantener la dignidad del trabajo y la supresión puritana de toda tendencia carnal. Es fácil comprender que todo esto atrajese a la gente de esa época.

Pero también atraía a otros, como los conversos owenistas y milleristas decepcionados. Los milleristas habían esperado el fin del mundo en 1843, y se ganaron cierto apoyo popular en Canadá y Gran Bretaña (David T. Arthur, «Milerism», en E. Gaustad, compilador, *Adventism*, Nueva York, 1974; S. D. Clark, *Church and Sect*, pp. 308-314, y Louis Billington, «The Millerite Adventists in Great Britain, 1840-1850», en *Journal of American Studies*, 1 [1967], pp. 191-212. Ruth Alden Doan, *The Miller Heresy. Millenialism and American Culture,* Filadelfia, 1987, da un excelente análisis). El primer reformador radical, Daniel Fraser, hijo de un tejedor de seda de Paisley, Escocia, emigró a Norteamérica en 1834 y fundó una comuna de obreros, pero no tardó en unirse a los *shakers*, que colmaron todos sus anhelos durante su larga vida (E. D. Andrews, *The People*, p. 232). El segundo, Frederick W. Evans (1808-1893) había emigrado de Inglaterra en 1820 (véase F. W. Evans, *Autobiography of Shaker*, Nueva York, 1869, y *Herald of Peace*, 2 de noviembre de 1882). Evans, pasando por el deísmo y el ateísmo, trabajó con su hermano George Henry, en varios periódicos radicales jacksonianos. Había vivido en varias comunas owenistas y se sentía interesado sobre todo por el derecho humano a la tierra, el pacifismo, la igualdad de los sexos y la abolición de la esclavitud del jornal. Completamente opuesto al sistema crediticio, a los abogados y a los banqueros, Evans reflejaba muchas actitudes radicales de su tiempo a ambos lados del Atlántico. Además se interesaba por la higiene, la alimentación y la vivisección, y quería viviendas dignas para todos. Es importante que su con-

vicción no se derivaba de la razón, sino de una visión angélica que le indujo a unirse a los *shakers* en 1830. Más tarde se cartearía con León Tolstoi y haría varios viajes evangélicos a Gran Bretaña, el primero de los cuales tuvo lugar en 1871. En una misión posterior a Escocia en 1887, atrajo a algunos conversos a su decreciente comunidad célibe. En común con la tendencia del pensamiento de su tiempo, Evans pensaba que la actividad sexual reducía la fuerza física y mental, y encontraba que su nueva fe encajaba en sus ideales sociales:

> Invitamos a todas las mentes y clases progresivas, a todas las personas amantes de la verdad y religiosas, desde los racionalistas más científicos hasta los *shakers* de ambos sexos a que nos ayuden a instaurar la bendita era de la virtud universal, en la que los gobiernos civiles y todas las organizaciones de la sociedad gozarán de sus leyes orgánicas y en la que cada uno hará con los demás lo que espera que los demás hagan con él.
> (Citado en J. M. Whitworth, *God's Blueprints,* p. 75.)

El espiritualismo, al trascender los obstáculos intelectuales y de ideas, cooperó en todo esto, lo cual, parece ser que preocupó a ciertos miembros de la congregación de la Iglesia Nueva de Manchester. Uno de ellos, el letrado James Johnston, aseguró haber tenido visiones, y escribió un *Diary Earthly and Spiritual (Diario terrenal y espíritual)*, además de otras obras. Dos graduados de la Universidad de Glasgow, nativos también de Glasgow, James Glen y John Young, se afincaron en Estados Unidos entre 1784 y 1790, y allí hicieron propaganda del swedenborgianismo. Glen llegó a ser con el tiempo gran propietario de plantaciones y esclavos en Demera (Marguerite B. Block, *The New Church*, pp. 63, 70, 73. R. E. Miller, *The Large Hope*, p. 225, asegura que Glen introdujo el swedenborgianismo en Norteamérica). Otro converso, el doctor Joseph Russell, se trasladó de Gran Bretaña a Nueva Escocia en 1791, y de allí a Nueva York, donde fundó una Iglesia Nueva con una nutrida congregación inglesa inmigrante, que, desgraciadamente, había desaparecido en 1796 por causa de la muerte de unos y del regreso a Inglaterra de otros.

Otros miembros de la Iglesia Nueva emigraron al Oeste, a Ohio. Un ex prisionero naval británico en Francia, Adam Hurdus, de Manchester, fundó una Iglesia en Cincinnati en 1795. Hurdus prosperó comerciando, fue a Baltimore a ser ordenado antes de fundarla. La ten-

sión entre sus miembros dio lugar a una escisión en la congregación. Daniel Roe, otro pastor, se separó de ella con un grupo de 75 a 100 familias y fundó una efímera comunidad en Yellow Springs (actual solar del Colegio Universitario de Antioch). En 1825 se unió a la comunidad owenista de la Nueva Armonía. El anticlerical Alexander Kinmont, antiguo presbiteriano y graduado de la Universidad de Edimburgo fundó una segunda Sociedad Nueva en Cincinnati. Kinmont había emigrado para enseñar en una escuela de Pennsylvania. Convertido al swedenborgianismo, fundó su propia escuela en Cincinnati, pero murió dos años más tarde, en 1838.

Escocia envió a Norteamérica a otro importante visionario transatlántico: Edward Irving, que había sido ayudante del reverendo Chalmers, de Glasgow, y en 1830 forjó su propia visión del inminente regreso de Cristo a la tierra contra un telón de fondo de profecías y don de lenguas en Rosneath y Port Glasgow (B. Aspinwall, *Portable Utopia*, p. 17; W. H. Oliver, *Prophets..., passim*). Irving fue influido por una versión en dos volúmenes de la obra póstuma del jesuita hispanoamericano Mauricio de Lacunza (1731-1807), titulada *The Coming of the Messiah* (1812), que tradujo en 1828. La influencia de Irving llegó a Canadá. En 1831, el reverendo George Ryerson, canadiense, se hizo seguidor suyo, y en el término de seis años ya había en Toronto y en Kingston nueve predicadores irvingistas (S. D. Clark, *Church and Sect*, p. 307).

James Elishama Smith (1801-1857), apodado «Shepherd», fue por breve tiempo seguidor de Irving (W. Anderson Smith, *«Shepherd» Smith, the versalist, the Story of a Mind, Being a Life of the Rev. James E. Smith M. A.*, Londres, 1892; W. H. Oliver, *Prophets...*, pp. 197-217). Smith, deseoso de hacerse pastor presbiteriano, se había graduado en la Universidad de Glasgow (1818), pero quedó decepcionado y empezó a buscar una religión progresiva. Después de seguir el movimiento de Wroe, comenzó a interesarse por el owenismo (1833-1835), para pasarse al espiritualismo a partir de 1848. Para Smith, la visión milenarista comenzaría cuando todos fuesen como Cristo: el mesías era el espíritu de la verdad:

> O, dicho de otra forma, el espíritu de Dios se manifestó en la adoración de un principio rector por parte de la sociedad humana; y que, por doquier sea recibido el carácter fundamental del cristianismo, o sea, el amor y la igualdad social, como base del gobierno político, po-

> drá afirmarse sin lugar a dudas que está presente Cristo y que ha comenzado el reino del mesías.
> (Citado en J. F. Harrison, *Robert Owen and the Owenistes*, p. 117.)

Entre otras luminarias milenaristas hay que citar al notable personaje John Wroe (1782-1863), un pelaire de Bradford que aseguraba ser el sucesor de la milenarista Joanne Southcott, y que hizo conversos en el norte de Inglaterra, imponiendo un código riguroso: estricta observancia en el vestido, la conducta sexual y el respeto al sábado. Envió misioneros a varias partes de Inglaterra y Norteamérica y él mismo fue a Norteamérica y a Australia. Murió en Melbourne en 1863 (J. F. C. Harrison, *The Second Coming*, pp. 137-149, y su otra obra: *Robert Owen and the Owenites in Britain and America: The Quest for the New Moral World*, Londres, 1969).

El owenismo florecía entonces en suelo fértil. El unitario John Finch (1784-1857) procedía de una familia pobre de Dudley, en el centro de Gran Bretaña. Antes de llegar a ser próspero comerciante de Liverpool, había sido maestro de escuela dominical y predicador. Finch era miembro de la importante congregación unitaria filantrópica de Liverpool, y había destacado en la fundación de setenta sociedades antialcohólicas: su socio de negocios, Thomas Swindlehurst, exborracho, era también muy activo como conferenciante antialcohólico, y había trabajado con un socialista católico, M. J. Falvey, en pro de la organización de debates públicos sobre religión y socialismo. Finch quería una religión basada en la caridad, la moral, la razón y el libre examen. No es de sorprender, por lo tanto, que adoptase sin tardanza un ideal más amplio, que expuso en su obra titulada *The Millenium: The Wisdom of Jesus and the Foolery of Sectarianism in Twelve Letters (El Milenio: la sabiduría de Jesús y la estupidez del sectarismo, en doce cartas)* (Liverpool, 1837). Para 1837, Finch ya había aceptado el owenismo y, como consecuencia de esto, había sido expulsado de la Sociedad de Liverpool de Abstinencia Total. Después se dedicó a promocionar la cooperación de todas clases sociales y la eliminación del sexismo, los clérigos profesionales y la educación insuficiente. El 1843, Finch y su hija recorrieron ocho mil millas por Norteamérica, visitando comunidades *shaker*, rappistas y zoaristas. Visitó también Brook Farm, la comunidad trascendentalista, y acabó convencido de que el owenismo era milenarismo cristiano práctico. Para demostrar esto, Finch dio conferen-

cias sobre el triunfo de la religión práctica, o sea, el owenismo, y sobre la superstición del cristianismo institucional (R. B. Rose, «John Finch 1784-1857», en *Transactions of the Historic Society of Lanchashin and Cheshire*, 109 [1957], pp. 159-184).

Los mormones aportaron una solución al problema de la vida comunal en una Gran Bretaña cambiante. Su nueva fe ostentaba una auténtica antigüedad que no era europea. La llegada de los primeros misioneros mormones a Gran Bretaña en 1837 fue muy oportuna. Norteamérica tenía una imagen muy positiva. La religión norteamericana, gracias al *Evangelical Magazine* y a los evangelistas que llegaban constantemente, era muy conocida en Gran Bretaña. William Jones, escritor apocalíptico y baptista londinense, reimprimió el libro de Alexander Campbell titulado *Millenial Harbinger (Heraldo milenarista)* (1835-1836). En la democrática Norteamérica jacksoniana las Iglesias gozaban de completa libertad y el voluntarismo parecía el ideal perfecto. La promesa norteamericana de una comunidad y una prosperidad ideal era tentadora. La emigración a Sión, una tierra prometida tanto real como ideológica, la respuesta: el mormonismo ofrecía mejoras seculares, respeto de uno mismo, vida comunitaria y salvación. Ningún milenarista británico tuvo el mismo éxito: los mormones prometían el cumplimiento de la visión milenaria en Norteamérica en el mismo año, aquí y ahora, y no el año próximo en Jerusalén (W. H. Oliver, *Prophets*, p. 238).

Los mormones hicieron conversiones entre los aitkenistas, una pequeña secta que esperaba el milenio o visión final antes que las demás, y también entre los metodistas, los owenistas y otros. Uno de los primeros conversos fue Joseph Fielding, metodista que antes había emigrado al Canadá inferior «tan jubilosamente como quien vuelve a su casa, pues el Señor estaba conmigo en todas las cosas» (citado en W. H. Oliver, *Prophets*, p. 233). Luego volvió a casa de su hermano, en Preston, como misionero. Es importante que los primeros conversos británicos eran de Preston y Glasgow, ciudades que estaban siendo industrializadas rápidamente. Pero sus esfuerzos fueron considerables (véase P. A. M. Taylor, *Expectations Westward: The Mormons and Their British Converts in the Nineteenth Century*, Edimburgo, 1965, y también Richard L. Jensen y Malcolm R. Thorp, compiladores, *Mormons in Early Victorian Britain*, Salt Lake City, 1989). Como escribía John Greenleaf Whittier sobre los mormones en 1847:

> Escuchando a esos profestas, creí descubrir el gran secreto de su éxito en hacer conversos. Los mormones apelan a un sentimiento común a todos: apelan a una necesidad universal. Contrastan fuertemente el poder milagroso del Evangelio con el actual estado de nuestro supuesto cristianismo... Hablan un idioma de esperanza y promesa a los corazones débiles, cansados, agitados y turbados, que han ido de secta en secta, buscando en vano manifestaciones prístinas del poder divino.
> (citado en P. A. M. Taylor, *Expectations*, pp. 38-39.)

La emigración mormona a Norteamérica fue bastante constante durante todo el siglo XIX, y duró hasta hace relativamente poco. En un principio, los mormones iban a Nauvoo, Illinois, pero, como consecuencia de violentos ataques, se dirigieron luego al territorio de Utah. Los inmigrantes escoceses, con frecuencia pobres y económicamente débiles, siguieron yendo a partir de mediados del siglo, y animando a sus parientes y amigos a seguir su ejemplo (véase Frederick Stewart Buchanan, compilador, *A Good Time Coming: Mormon Letters to Scotland*, Salt Lake City, 1988). Los primeros conversos galeses salieron rumbo a Norteamérica en 1849, o sea, unos nueve años después de las primeras misiones al País de Gales: 249 salieron de Liverpool el 26 de febrero de 1849, y otros 75 los siguieron una semana después. Este auge fue achacable en gran medida al trabajo de un capitán de marina, Dan Jones, que había vuelto a Gales como misionero: más de 3.000 conversos, sobre todo jóvenes galeses de clase trabajadora, en tres años (Ronald D. Davies, *The Call to Zion: The Story of the First Welsh Mormon Emigration*, Provo, Utah, 1987, pp. 2-18. Alrededor del noventa por ciento eran familias de menos de cincuenta y un años de edad).

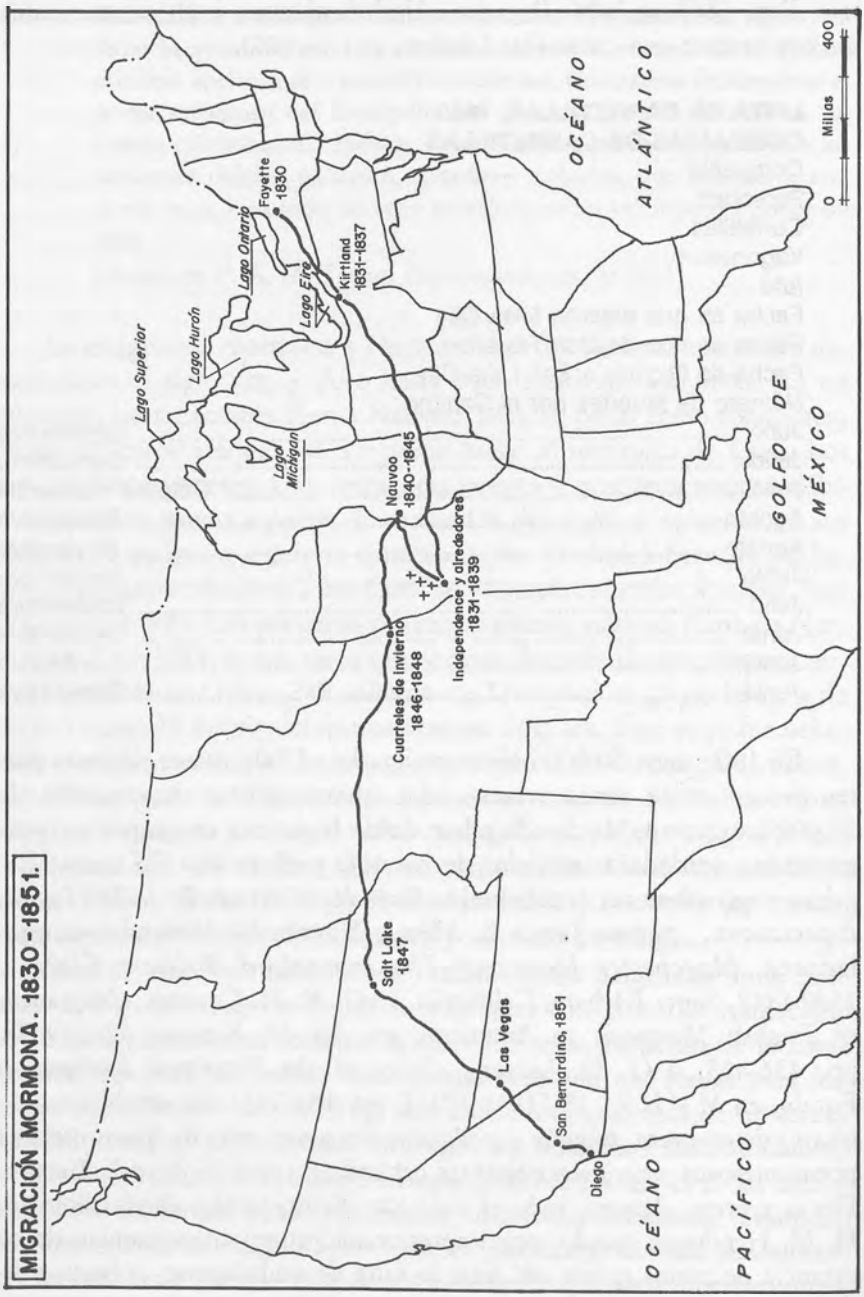
Aunque sufriendo las pruebas y tribulaciones habituales de la emigración, los mormones se lanzaban a emigrar con gran determinación. Los menos afortunados recibían ayuda del Fondo Perpetuo de la Emigración. En 1852, el primer año en que funcionó ese fondo para los europeos, recibieron ayuda 251 y, dos años más tarde, más de un tercio del total, o sea 1.078 de 3.167 inmigrantes británicos (LeRoy Hafen, compilador, *Handcarts to Zion*, Glendale, 1976, pp. 24-27). En 1856, llegaron a Utah casi 4.500 emigrantes, casi todos británicos. Terminaban épicamente su viaje a Iowa City, su Jerusalén, con sus posesiones en carretillas, de las que tiraban a través de las praderas norteamerica-

nas. Para 1860 ya había llegado a Utah la décima y última compañía de inmigrantes con carretillas (*ibidem*, pp. 54-195).

LISTA DE CARRETILLAS, 1860
COMPAÑÍAS DE CARRETILLAS

Compañía	
Personas	
Carretillas	
Vagones	
Año	
Fecha en que dejaron Iowa City	
Fecha en que dejaron Florence	
Fecha de llegada a Salt Lake City	
Número de Muertes por el Camino	
Julio	Septiembre
Julio	Septiembre
Julio	Octubre menos de
Agosto	Noviembre
Agosto	Noviembre
Junio	Septiembre
Julio	Septiembre
Junio	Septiembre
Junio	Agosto
Junio	Septiembre

En 1900 unos 50.000 habían emigrado a Utah: nueve décimas partes procedían de zonas urbanas, dos quintas partes de ciudades de 50.000 habitantes. Muchos llegaban desde Inglaterra en grupos muy organizados, verdaderos modelos de baratura y eficiencia. En cuanto llegaban engrosaban un problamiento floreciente (véase P. A. M. Taylor, *Expectations...*, *passim*; James B. Allen y Thomas G. Alexander, compiladores, *Manchester Mormons: The Journal of William Clayton, 1840-1842*, Santa Bárbara, California, 1947; M. H. Cannon, «Migration of English Mormons to America», en *Am H. Review*, 52 [1947], pp. 436-455, y G. O. Larson, «Story of the Perpetual Emigration Fund», en *M.V.H.R.*, 18 [1931-1932], pp. 184-194). Su sentido comunitario de empresa, religión y poligamia iba a ser tema de libros escritos por numerosos y curiosos visitantes británicos, como Richard F. Burton, Dixon y otros, durante todo el siglo XIX. El marxista radical británico, H. M. Hyndman, quedó muy impresionado, como consecuencia de su estancia de varios meses allí, ante la falta de embriaguez, pobreza y li-


MIGRACIÓN MORMONA. 1830 - 1851.
Lago Superior
Lago Huron
Lago Michigan
Lago Ontario
Lago Erie
Fayette 1830
Kirtland 1831-1837
Nauvoo 1840-1845
Independence y alrededores 1831-1839
Cuarteles de invierno 1846-1848
Salt Lake 1847
Las Vegas
San Bernardino, 1851
Diego
OCÉANO ATLÁNTICO
GOLFO DE MÉXICO
OCÉANO PACÍFICO
0 Millas 400

cencia que encontró (H. M. Hyndman, *Records of an Ambitious Life*, Londres, 1911, p. 182. Véase también Charles McKay, *The Mormons: or the Latter-Day Saints*, Londres, 1851; R. F. Burton, compilador, *The City of the Saints*, Londres, 1964; William H. Dixon, *New America*, 2 vols., Londres, 1867).

La búsqueda de un espíritu comunal prosiguió a lo largo del siglo XIX de diversas y notables maneras. El espiritualismo gozó de gran boga pública en los años cincuenta. Como ya hemos indicado antes, esto puede haber sido un modo de escapar a dificultades intelectuales, o un intento de convertir la religión en una ciencia empírica. Sea cual fuere la razón, lo cierto es que numerosos espiritualistas norteamericanos viajaron a Gran Bretaña. El impacto que tuvo el vidente Andrew Jackson Davies (1826-1910), su obra titulada *The Principles of Nature, Her Divine Revelations and A Voice to Mankind (Los principios de la naturaleza, sus divinas revelaciones y una voz para la humanidad)* (1847), y sus numerosos libros espiritualistas sirvieron para difundir estas ideas norteamericanas por toda Gran Bretaña. En 1848, las hermanas Fox, procedentes de cerca de Rochester, en el estado de Nueva York, comenzaron a experimentar supuestas sensaciones espirituales. Esto no tardó en despertar el interés del público: se organizaron círculos espiritualistas en toda Norteamérica, y, para 1850, también en Canadá. En 1851 ya había seis o siete periódicos norteamericanos dedicados a este tema, y dos años más tarde N. P. Willis aseguraba que había cuarenta mil espiritualistas en trescientos círculos solamente en la ciudad de Nueva York. Aunque las Iglesias combatían esto, bastantes pastores metodistas, baptistas y universalistas parecían participar en actividades espiritualistas. De la misma manera, el espiritualismo atraía a los norteamericanos de clase media opulenta. Sus raíces eran diversas: mesmerismo, misticismo medieval cristiano pasado por el cuaquerismo y el swedenborgianismo. Fueran cuales fuesen sus orígenes, lo cierto es que esa gente, cada uno a su manera, buscaba seguridad personal para su fe atacada (véase Geoffrey K. Nelson, *Spiritualism and Society*, Nueva York, 1969, pp. 3-58; y R. Laurence Moore, *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology and American Culture*, Nueva York, 1977).

En 1852, la señora Hayden, espiritualista norteamericana de visita en Londres, llamó la atención de Robert Owen: la señora Hayden dio a Owen un libro espiritualista escrito por Adin Ballou, universalista y comunitario. Otras dos mujeres espiritualistas llegaron a Londres el

año siguiente, y una más, la señora Cora Tappan, en 1873 (J. F. C. Harrison, *Robert Owen...*, p. 250, y Anne Taylor, *Visions of Harmony: A Study in Nineteenth Century Millenarianism*, Oxford, 1987, pp. 230-237. Sobre el telón de fondo en general, véase Geoffrey K. Nelson, *Spiritualism and Society*, Nueva York, 1969). Esto era consecuencia de supuestas experiencias espiritualistas cuáqueras en los años treinta del siglo XIX, y de las críticas de las hermanas Fox (1848): las dos herman as Fox y F. W. Evans estuvieron en Londres en 1871. En su segunda visita a Londres (1887), Evans habló bajo la presidencia de J. M. Peebles, el pastor universalista convertido al espiritualismo (F. W. Evans, compilador, *Autobiography of a Shaker*, Filadelfia, 1869, pp. 123-125, 219-220; Trevor H. Hall, *The Spiritualists: The Story of Florence Cook and William Crookes*, Nueva York, 1963). Los hermanos Davenport fueron también a Londres. Kate Fox se casó en Londres y se quedó allí como espiritualista, convertida posteriormente al catolicismo (C. Maurice Davies, *Heterodox London*, 2 vols., Londres, 1874, vol. II, pp. 1-89, en particular 14-23).

Entre tanto, un constante torrente de espiritualistas norteamericanos llegaba a los círculos espiritualistas ingleses de Keighley, Croydon y Londres (G. K. Nelson, *Spiritualism*, pp. 91-92). Daniel Douglas Home (1833-1886), nacido en Escocia, fue llevado, aún niño, a Norteamérica en 1842. Cuando volvió a Gran Bretaña, sus poderes espiritualistas eran muy conocidos, y le abrieron las puertas de lo mejor de la sociedad. Después de ser católico durante breve tiempo en Italia, Douglas Home volvió a su fe espiritualista. Varios otros espiritualistas se hicieron también católicos (véase, H. Thurston, «Catholicism and Early Spiritualism», en *Month*, 143 [1923], pp. 289-299); Emma Hardinge, emigrante inglesa, casada con el reverendo J. Britten, pastor universalista y seguidor de Davies, volvió en varias ocasiones para explicar el espiritualismo (*Medium and Daybreak*, 27 de octubre de 1892; 3 de agosto, 7 de septiembre de 1894; 22 de marzo de 1895; Emma Hardinge, *Modern Spiritualism*, Nueva York, 1870, reimpresión; Anne Taylor, *Visions*, p. 232).

En 1853, David Richmond, el primer misionero espiritualista que se dirigió a los obreros, volvió por segunda vez a Norteamérica. Hijo de un tejedor de lienzo, David Richmond nació en Darlington, Inglaterra (1816), y fue educado en escuelas metodistas. Pasando por el radicalismo, el antialcoholismo y el socialismo owenista, llegó al vegeta-

rianismo y al «socialismo sagrado». Vivía en Ham Common, de donde emigró a Norteamérica y se hizo *shaker*, y luego espiritualista, volviendo en dos ocasiones a Gran Bretaña en los años cincuenta del siglo XIX. Visitó otras colonias fourieristas en compañía de Horace Greeley, el periodista radical, antes de volver a Darlington. Trabajando como zapatero, escribió sobre su creencia de que las manifestaciones espirituales conducirían finalmente a la «Santa Comunión» en forma de propiedad cooperativa de la tierra (Logie Barrow, *Independent Spirits: Spiritualism and English Plebeians, 1850-1910*, Londres, 1986, pp. 4-10, 206-212).

Thomas Lake Harris y su socio, Laurence Oliphant, fueron notables desde muchos puntos de vista. Harris, pastor swedenborgiano, había trabajado con Samuel Jackson Davis. A partir de 1844, Davis había reunido en torno a sí un círculo cuya filosofía se explica en la obra *The Univerooelum and Spiritual Philosopher (El Univerooelum y el filósofo espiritual)* (1847). Este libro contiene una exposición del mundo, la relación entre los mundos material y espiritual, y el esquema de un nuevo orden socialista. En 1850, Harris formaba parte de un grupo espiritualista neoyorquino en el que había un pastor baptista, el reverendo James D. Scott, que aseguraba transmitir mensajes de los apóstoles. Este grupo, demasiado exagerado para los espiritualistas serios, fundó en 1851 una colonia en Mountain Cove, condado de Fayette, Virginia, pero en dos años se desintegró. Posteriormente, Davis visitó Gran Bretaña (G. K. Nelson, *Spiritualism*, p. 118). En Ceresco, Wisconsin, se fundó otra comunidad fourierista-espiritualista, entre cuyos miembros estaba el doctor en medicina Thomas Steel, de Glasgow, que había dado la vuelta al mundo antes de afincarse en una colonia owenista de las cercanías llamada Igualdad (1843) (véase J. F. C. Harrison, *Robert Owen*, pp. 177-179, 251).

Harris continuó su curiosa odisea religiosa durante el resto del siglo. Aunque nacido en Inglaterra, había emigrado de niño a Norteamérica, y de allí, después de varios intentos de hacerse pastor universalista, espiritualista y, finalmente, swedenborgiano, se trasladó a Glasgow para promocionar la Hermandad de la Vida Nueva. A su regreso a Norteamérica fundó una comunidad célibe que atrajo al interesante excéntrico inglés Laurence Oliphant, ex diplomático, novelista y promotor de la inmigración a Minnesota, que entró a formar parte de esa colonia (véase Philip Henderson, *Laurence Oliphant*, Londres, 1956; Anne Tay-

lor *Laurence Oliphant*, Londres, 1982; H. L. Schneider y George Lawton, *A Prophet and A Pilgrim*, Nueva York, 1942; Señora Oliphant, *Life of Laurence Oliphant*, 2 vols., Edimburgo, 1891). En las comunas se perciben muchas inquietudes propias de la época: la propiedad, el trabajo de campo y la vida espiritual eran totalmente en común. Harris quería liberar la esencia divina de todo por medio del canto, la danza y ciertas técnicas respiratorias, con el fin de evocar la «forma electrovital». Sus miembros no tardaron en trasladarse del estado de Nueva York a Santa Rosa, en California, donde se dedicaron a perfeccionar la producción de vino en una finca de 1.700 acres de extensión. No tardaron en exportar vino a Gran Bretaña. Harris publicó entonces (1891) su notable obra, *The New Republic (La Nueva República)*, cuyo misticismo sexual tenía por objeto la regeneración del hombre: «El hombre sólo alcanza su verdadera plenitud humana socializando todas sus fuerzas y cuanto más humano sea, tanto mayores serán la dignidad y el valor humano de sus hermanos, y su ser se convertirá en el taller habitual de la deidad organizadora» (*The New Republic*, Londres, 1891, p. 15).

Pero para entonces ya Oliphant había reñido con Harris y se había ido, casándose en segundas nupcias con la espiritualista Rosamund Owen, nieta de Robert Owen, el pensador utopista, y dedicándose a forjar proyectos de recolonización de Palestina con judíos; esto le tuvo ocupado hasta su muerte (*Portable Utopia*, p. 24).

Esta actitud parece haber gustado a ciertos socialistas tempranos de Glasgow, entre los que estaban C. W. Pearce y su esposa, Bella. Harris ya había tenido seguidores escoceses en California. A. A. Cuthbert, uno de ellos, volvió a Gran Bretaña para publicar allí textos sobre Harris (*Life: The Fundamental Principle of All Phenomena*, Glasgow, 1887; The *Life and Work of Thomas Lake Harris From Direct Personal Knowledge*, Glasgow, 1908). El espiritualista escocés Richard McCully debatió las ideas de Harris en *Light and Life (Luz y Vida)* (1 de mayo de 1886), y luego escribió una interpretación a gran escala, titulada *The Brotherhood of the New Life and Thomas Lake Harris (La Hermandad de la Vida Nueva y Thomas Lake Harris)* (Glasgow, 1893). Cuthbert visitó Glasgow, y Harris fue también en persona con su tercera mujer, que era rica, en 1903. Encantado por la belleza de la ciudad, disfrutaron mucho de la hospitalidad de Pearce durante tres meses, visitando a los dignatarios locales, a los espiritualistas de clase trabajadora, y a gente como Caroline Soule (*Portable Utopia*, pp. 24-25). Después de

la muerte de Harris, la señora Pearce entró en contacto con el amigo norteamericano de éste, Félix Markham, famoso por su poema titulado «The Man with the Rake» («El Hombre del Rastrillo». La señora Pearce le visitó más tarde en Norteamérica, y le envió, como también al biógrafo de Harris, todo el material de que disponía sobre éste. La idea puede haber persisitido, pero esta expresión concreta de ella desapareció (véase, Robert V. Hine, *California's Utopian Colonies*, Nueva York, 1966, y también su otra obra titulada *Californian Utopianism: Contemplations of Eden*, San Francisco, 1981).

Los teósofos británicos mantuvieron amistad con sus colegas norteamericanos. La señora Helena Blavatsky (1831-1891) fundó la primera sede en Nueva York en 1875. Tres años más tarde, viajando a la India, pasó por Londres, donde fundó una filial británica. Volvió de nuevo en 1884, y pasó en Gran Bretaña los últimos cuatro años de su vida. Su mezcla de espiritualismo, milagros y religión científica iba a convertir a la señora Besant. Esta señora, amiga secularista de Bradlaugh, trabajó con Gandhi y Nehru en busca de amor y reconstrucción social, e hizo dos viajes por Norteamérica, dando conferencias teosóficas: en los doce meses que mediaron entre 1892 y 1893, dio 223 conferencias. La ayudaba brillantemente en esto el ex clérigo anglicano y homosexual Charles W. Leadbetter (1847-1934), cuyos mítines en Chicago atraían grandes multitudes. Por su parte, la dirigente sufragista norteamericana, reverenda doctora Anna Shaw, predicó ante los teósofos de Glasgow, cuyo interés era puramente elitista (Warren Sylvester Smith, *The London Heretics, 1870-1914*, Londres, 1914, pp. 141-164; y *Portable Utopia*, p. 25).

El interés milenarista transatlántico persistió todo a lo largo del siglo XIX. Los escritos de John Nelson Darby, que iba con frecuencia a Norteamérica, John Cumming y George S. Faber circulaban por Norteamérica (James H. Moorhead, *American Apocalipse Yankee Protestants and the Civil War, 1860-1869*, New Haven, 1978, p. 37). James Inglis (1813-72), emigrante escocés, convertido en Norteamérica por un baptista escocés, fue pastor de la primera iglesia baptista de Detroit, donde comenzó a publicar su influyente revista, *Waymarks in the Wilderness* (1854). Trasladándose a Saint Louis primero, y luego a Nueva York, Inglis continuó, como muchos de sus lectores, insistiendo en ideas darbyistas sin por ello abandonar su identidad religiosa oficial (E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, pp. 100-101). El reverendo Robert

Paget Baxter (1834-1910) hijo de un ex irvingista, abogado ferroviario y hombre de negocios, se lanzó también por este camino. Su padre, político conservador y evangélico, había publicado un libro titulado *Prophecy, a Key to Providence*, pero su hijo le sobrepasó con mucho. Después de cortas estancias en Oxford y Cambridge, sin llegar a graduarse, viajó mucho por Canadá como predicador laico itinerante. Ordenándose como pastor anglicano, trabajó en una parroquia antes de volver a Inglaterra en 1863. Sus largas giras de predicación aumentaron su interés por la historia y la profecía, y fundó la revista *The Signs of the Times* (1867). Trabajó con dos norteamericanos, el reverendo Miles Grant, de Boston, y Frank A. Sandford, en pro de la difusión de sus ideas renovacionistas por todo el norte de Inglaterra. Cuando Moody y Sankey comenzaron su cruzada en 1874, Baxter apoyó entusiásticamente sus esfuerzos con una nueva publicación periódica, *Christian Herald*. El pastor baptista, reverendo Charles H. Spurgeon, y su amigo norteamericano, el reverendo Talmadge, publicaron con regularidad artículos y sermones en ese periódico. Se enviaron dos empleados a Estados Unidos para fundar una edición norteamericana que siguió publicándose largo tiempo después de que Robert Paget Baxter vendiera su paquete mayoritario de acciones en 1890. Baxter fue convencido enemigo del alcohol, y gastó casi veinte mil libras esterlinas en menos de tres años y medio para mantener su organización antialcohólica, *The Blue Ribbon Army*. En 1885 hizo la primera de una serie de giras por Canadá y Norteamérica para predicar sus ideas antialcohólicas y milenaristas (Nathaniel Wiseman [James J. Ellis], *Michael Paget Baxter*, Londres, 1923; y también su obra, *Forty Coming Wonders in Fulfilment of the Prophecies*, que tuvo varias ediciones).

Si la gente de la que hemos hablado hasta ahora parece extremada, conviene advertir que se limitaban a expresar los exagerados ideales de considerable número de reformadores norteamericanos y británicos. Eran partidarios de la sencillez y la integridad en un mundo complejamente consumista. El mundo transatlántico, cada vez más pequeño gracias a barcos mejores, y a los barcos de vapor y los ferrocarriles, facilitaba el viaje, permitía a la gente importante conocerse personalmente con más facilidad que antes, facilitando también las comunicaciones entre gente afín por carta y, más tarde, por telégrafo, así como leer prensa periódica de países lejanos en relativamente poco tiempo.

La cultura común se hizo más evidente en 1914, cuando comenzó a ser posible cruzar el Atlántico en menos de una semana.

La curiosidad y el conocimiento recíproco entre los países era insaciable. Abundaban libros y gruías de viajes de todo tipo. Había un paisaje anglonorteamericano (Christopher Mulvey, *Anglo-American Landscapes: A Study in Nineteenth Century Travel Literature*, Cambridge, 1983). Pastores y laicos escribían innumerables relaciones de sus impresiones sobre la vida social, económica y religiosa de sus países respectivos. Para muchos, a medida que iban prescindiendo de sus sentimientos puritanos, las vacaciones eran oportunidades de pasarlo bien sin por ello renunciar a serias intenciones de mejora moral. Escuchar a los principales predicadores de entonces era una distracción moral. Para un observador, por ejemplo, Henry Ward Beecher hubiera debido dedicarse al teatro (J. G. Holyoke. Véase también, por ejemplo, John W. Forey, «Letters from Europe», Filadelfia, 1876, p. 68, en *Spurgeon's Tabernacle*). Más tarde comenzó a crecer entre los predicadores un interés religioso-literario. Charles M. Sheldon, que visitó Gran Bretaña tres veces, gozó de inmenso éxito popular con su novela titulada, *In His Steps* (C. M. Sheldon, *His Life Story*, Nueva York, 1925, y Timothy Miller, *Following in his Steps: A Biography of Charles M. Sheldon*, Knoxville, 1987). Los disidentes religiosos británicos seguían de cerca las actividades religiosas norteamericanas en sus periódicos y revistas. Las florecientes Iglesias voluntarias norteamericanas, al contrario que las Iglesias británicas oficiales, subvencionadas por el estado, estimulaban a los disidentes y ofrecían prueba irrefutable de la fuerza de sus exigencias de desestatalización. Como dijo James Peddie, de Glasgow, al reverendo Samuel H. Cox, de Nueva York, en un mitin público: «Estamos tratando de hacer por Escocia lo que hace mucho tiempo se ha hecho por una Norteamérica más afortunada» (citado en J. F. McLear, «The Ideas of American Protestantism and British Nonconformity, 1829-1840», en *Journal of British Studies*, 21 [1981], pp. 68-75).

Los eclesiásticos conservadores británicos sentían menos admiración por una Norteamérica de Iglesias desestatalizadas. El reverendo John G. Lorimer encontró gran apoyo en sus esfuerzos por una Iglesia de Escocia oficial: en Norteamérica, decía, las Iglesias de Nueva York sólo atraían a la mitad de la población (John G. Lorimer, *The Past and Present Confusion of Religion and Morality in the United States: An Argument Not for Voluntary but for Established Churches*, Glasgow, 1833).

Los anglicanos tampoco se dejaron impresionar por el compromiso religioso norteamericano. La señora Trollope, William Hull y otros reafirmaron su apoyo a la Iglesia estatal de Inglaterra (R. Carwardine, *Transatlantic Revivalism*, p. 69).

Al mismo tiempo, en los años veinte del siglo XIX, el obispo episcopal Chase colectó alrededor de treinta mil dólares entre la aristocracia inglesa para su Colegio Universitario de Kenyon, Ohio (Raimond W. Albright, *A History of the Protestant Episcopal Church*, Nueva York, 1964, pp. 201-203). La inmigración y el estilo contribuyeron al crecimiento de la secta episcopal. De la misma manera, los folletos de propaganda religiosa titulados *The Tracts for the Times* fueron recibidos favorablemente por los episcopales norteamericanos, pero causaron poca sensación. La primera orden religiosa masculina episcopal comenzó en Wisconsin (1842). La segunda, iniciada en Valle Crucis, Carolina del Norte (1847), cayó en seguida bajo la influencia católica de Oxford, y en el término de un año todos sus miembros se pasaron a Roma. Un tercer intento, comenzado en 1849, fracasó también, pero dos de sus miembros, Charles Grafton y Oliver S. Prescott, fueron a Inglaterra a unirse a los Cowley Fathers, cuya orden monástica anglicana, la Sociedad de San Juan Evangelista, atraía a postulantes británicos y norteamericanos residentes en Inglaterra. Benson y Simeon W. O'Neill, un pastor anglicano inglés, iban a volver a Norteamérica, donde fundarían una filial en Boston. El reverendo James Huntington, anglófilo y defensor de la justicia social, sería uno de los primeros y más leales partidarios de esa orden, y en 1881 fundó a su vez la Orden de la Santa Cruz (Vida Dutton Scudder, *Father Huntington*, Nueva York, 1940). En 1879, sus miembros habían llegado a Norteamérica, donde ya eran autónomos para 1914, y en 1939 fundaron una congregación canadiense. La orden norteamericana iba a cooperar con las hermanas anglicanas del Santo Nombre, Malvern, en las escuelas de Liberia. Un norteamericano, Charles Plomer Hopkins, fundaría en 1889 la orden de San Pablo, en Alton, Hampshire. Más tarde, el reverendo William McGarvey, después de una temporada de retiro en Oxford, volvió a Norteamérica, donde fundó la comunidad episcopal de los Compañeros del Santo Salvador (1895). Sometidos a fuertes presiones romanas, no es de extrañar que McGarvey y siete de sus clérigos acabasen entrando en la Iglesia católica en 1908. Los benedictinos anglicanos de la isla de Caldey (1896) fueron organizados por Benjamin Fearley, que había pasado va-

rios años en Sudamérica. Después del fracaso de una iniciativa norteamericana bajo la égida de un prior inglés en Connecticut, los benedictinos de Nashdom prepararían a monjes norteamericanos para fundar el priorato de Saint Gregory en Michigan (1939) (estos pasajes se basan en el libro de Peter F. Anson, *The Call of the Cloister: Religious Communities and Kindred Bodies in the Anglican Communion*, Londres, 1955).

Otro personaje notable fue el «padre Ignatius», cuyo verdadero nombre era Joseph Leycester Lyne (1837-1908). Había fundado un monasterio en Llanthony, Capel-y-Ffin, Gales (1869). En su variada carrera encontramos una gira de predicación por Norteamérica en 1890-1891, y su ordenación como sacerdote y abad mitrado por Joseph René Vilatte en 1898. Vilatte, joven inmigrante francés a Canadá, dejó el catolicismo y volvió a él cuatro veces, en una ocasión abandonando el metodismo, en otra el congregacionalismo, y en las otras dos el presbiterianismo. Hondamente influido por el pastor Chiniquy, ex sacerdote, Vilatte había sido ordenado por el obispo Herzog, católico antiguo, en Suiza, para que trabajara entre la gente francófona de Wisconsin. En 1892, en Ceilán, Vilatte fue consagrado «arzobispo de Norteamérica» por el llamado arzobispo de la Iglesia Católica Independiente de Goa y Ceilán. Vilatte volvió a Norteamérica; consagró muchos obispos y sacerdotes católicos antiguos en Gran Bretaña, Canadá y Norteamérica, y abrazó final y decisivamente el catolicismo dos años antes de su muerte, acaecida en 1929. Vilatte formaba parte del fragmentado submundo eclesiástico transatlántico, compuesto de pequeños grupos de clérigos y laicos inestables, cuando no desacreditados (véase C. B. Moss, *The Old Catholic Movement*, Londres, 1949, y Peter F. Anson, *Bishops at Large*, Londres, 1964, pp. 91-129). Es interesante que más adelante Eric Gill tomaría Capel-y-Ffin en arrendamiento.

Las ordenes de monjas episcopales, de todos los tipos y para todos los gustos, también arraigaron en Norteamérica. La influencia de Inglaterra contribuyó a la formación de las primeras, ya fuese a través del movimiento oxfordiano, de los Cowley Fathers o de hermanas inmigrantes. Poco después de la fundación de la primera orden inglesa se fundó en Norteamérica la Hermandad (*Sisterhood*) Norteamericana de la Santa Comunión Norteamericana (1852). La Sociedad de Santa Margarita (1855), de East Grinstead, fundada por John Mason Neale, envió a Norteamérica a dos hermanas que fundaron una casa en Boston en 1873. Poco después se abrieron otras cuatro casas más, y se iniciaron

actividades misioneras en Haití. La comunidad de San Juan Bautista fue fundada por postulantes norteamericanas que volvieron a Norteamérica de la casa inglesa en 1874 para trabajar en los hospitales y las escuelas de Nueva York. Las Hermanas de los pobres, procedentes de Inglaterra, iniciaron sus actividades en Baltimore en 1872. Las Hermanas de Todos los Santos empezaron a trabajar en las escuelas canadienses en 1884. La hermana Lurana White pasó una temporada de retiro en Londres y volvió a Norteamérica para fundar la Sociedad de la Reparación sobre modelo franciscano (1898). Una vez más, después de mostrar su compromiso con la unidad de las Iglesias y la reunificación con Roma, los miembros de esa sociedad acabaron entrando en la Iglesia católica (1909). La Hermandad (*Sisterhood*) Canadiense del Divino Saint John (1884) fue resultado de la experiencia adquirida en los hospitales ingleses por sus dos fundadoras. Después de la Segunda Guerra Mundial, las benedictinas anglicanas de Nashdom iniciaron su labor en Norteamérica (R. A. Albright, *A History*, pp. 319-322, y P. F. Anson, *The Call of the Cloister*, *passim*. Véase también George E. DeMille, *The Catholic Movement in the Episcopal Church*, Filadelfia, 1950).

James Angell James, el conocido congregacionalista inglés, visitó Estados Unidos en 1830. Newman Hall, el campeón no conformista de la paz y el antialcoholismo, recorrió por primera vez el país, dando cincuenta sermones al mes, en 1867, y por segunda vez en 1873 (*Autobiography*, Londres, 1898, p. 192). Escribió un libro contando sus experiencias, se titula *From Liverpool to Saint Louis (De Liverpool a Saint Louis)* (Londres, 1868). El unitario conservador James Freeman Clarke llegó a Gran Bretaña por primera vez en 1848 y escribió un libro sobre esa visita. Volvió en 1852 y en 1882 (Arthur S. Bolster, Junior, *James Freeman Clarke*, Boston, 1954, pp. 180-181, 201-203, 344-345). El combativo pastor presbiteriano escocés John Dunmore Lang, personalidad de gran importancia en la historia temprana de Australia, escribió entusiásticamente sobre el progreso de la Iglesia Presbiteriana Voluntaria. El dirigente de la Iglesia Libre, reverendo William Cunningham, recorrió Norteamérica, mientras su cofrade evangélico, el reverendo William Arnot, hacía tres visitas a ese país, una en 1870, con el profesor Blaikie, que duró tres meses: estos dos fueron firmes defensores de los esfuerzos renovacionistas de Moody. Dos de los hijos de Arnot se afincaron en Norteamérica. Dondequiera que fuese Arnot en sus viajes por Norteamérica, siempre encontraba hombres de Glasgow (*Autobiography*,

Londres, 1877, pp. 5-11, 449; Robert Rainy y John Mackenzie, *Life of William Cunningham*, Londres, 1871, pp. 202-217). Arnot, partidario de la abolición inmediata de la esclavitud, antialcohólico furibundo y campeón de las escuelas dominicales, escribía para la revista norteamericana *Illustrated Christian Weekly*. El director Robert Rainy y profesor Flint visitaron Norteamérica para asistir al Congreso Pan-Presbiteriano de 1880, mientras el reverendo George A. Gordon, pastor de Boston procedente de Aberdeenshire, volvía cinco veces de Norteamérica a Escocia (*My Education and Religion. An Autobiography*, Boston, 1925, p. 30; Donald McMillan, *The Life of Robert Flint*, Londres, 1914, página 363, y Patrick Carngie Simpson, *The Life of Principal Rainy*, 2 vols., Londres, 1909, vol. I, p. 410).

Los cuáqueros ejercieron una influencia transatlántica fuera de toda proporción a su número (esta parte de mi libro debe mucho a la obra de Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton, 1972, páginas 255-366). Con frecuencia los cuáqueros se casaban y emparentaban entre sí a ambos lados del Atlántico, formando una red familiar muy unida. Cuáqueros británicos comenzaron a ir en 1755 a Norteamérica para apoyar campañas de paz contra las guerras indias. John Fothergill (1712-1780), el famoso médico, escribió contra la abrogación de la *Stamp Act* o Ley del Timbre, y su hermano, Sammuel, había pasado dos años (1756-1758) en Norteamérica. John, graduado de Edimburgo, consiguió gran fama y prestigio en Londres. Además, colaboró íntimamente con John Howard, el reformador del sistema penal inglés, enemigo de la esclavitud y amigo de John Woolman, ayudando también a fundar la escuela de Ackworth, en Yorkshire, institución modelada sobre la escuela de Westtown, en Filadelfia. Además era íntimo amigo de Benjamin Franklin, y abogaba por la reforma de los estudios de medicina.

Thomas Bond, cuáquero renegado, iba a inaugurar, después de visitar los manicomios ingleses, la primera institución humana de Norteamérica para el cuidado de los locos. Cuáqueros como los Pemberton y los Kirkbride participarían muy activamente en el desarrollo de hospitales humanitarios para los desequilibrados. El doctor John Fothergill había colaborado con John Howard en la reforma penal, y, en general, los cuáqueros se opusieron siempre a la pena de muerte. En su colonia, Penn permitía la pena capital para los culpables de asesinato premeditado (1683), pero en el siglo XVIII el gobierno británico impuso un código penal más duro en la colonia, con catorce delitos punibles con la

muerte. No es de extrañar que los cuáqueros, junto con Benjamin Rush, estuvieran en la vanguardia de la campaña contra la pena de muerte en Norteamérica a partir de 1787. En 1834 su sociedad había cambiado, convirtiéndose en la Sociedad de Prisiones de Pennsylvania, y ese mismo año se puso fin a las ejecuciones en ese estado. Veinte años más tarde, en 1854, los cuáqueros recibieron con gran alegría la abolición de la pena de muerte en el estado de Michigan. El cuáquero británico William Tallack, secretario de la Sociedad Howard, pronunció discursos en Cincinnati sobre este tema en 1870, y más tarde escribió convincentemente en contra de las ejecuciones. En su libro, publicado en 1896, Tallack demostró que a pesar de haberse cometido 9.800 asesinatos dos años antes, sólo 132 de los asesinos habían sido ejecutados legalmente, 190 ilegalmente, por sus delitos, lo cual significaba que habían escapado a la ejecución 29 de cada 30, con lo que quedaba claro que el argumento de que la pena de muerte es disuasoria perdía toda validez. Los cuáqueros británicos, entonces con el swedenborgiano George Galle, miembro de la Sociedad Contra la Pena Capital, se mostraban consecuentes en su actitud humanitaria (A. Post, «Early Efforts to Abolish Capital Punishment in Pennsylvania», en *Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 68 [1944]; D. B. Davis, «Movements to Abolish Capital Punishment in America, 1787-1861», en *America Historical Review*, 63 [1957], pp. 23-46; Louis Filler, «Movements to Abolish the Death Penalty in the United States», en *Annals of the America Academy of Social and Political Science*, 284 [1952], pp. 124-136).

Benjamin Franklin, la [Unión Cuáquera] (*Quaker Bond*), recientemente desautorizada, y John Bartram, que lo sería más tarde, fundaron la Sociedad Filosófica Norteamericana en 1743. De la misma manera, la representación cuáquera era superior a su verdadera fuerza numérica en la Real Sociedad de Londres. La inquietud cuáquera a ambos lados del Atlántico por la ciencia y la medicina puede atribuirse a su antipatía por la educación superior de su tiempo. Esto puede explicar también su disposición y éxito en los negocios, sobre todo en las industrias química, siderúrgica y manufacturera en el mundo transatlántico. El cuáquero hicksista Joseph Wharton (1826-1909) iba a undar la Corporación de Acero de Bethlehem, el Colegio Universitario de Swarthmore y la escuela de Wharton, de la Universidad de Pennsylvania (véase E. Digby Baltzell, *Puritan Boston...*, pp. 164-169, 224).

Los Fothergill mantuvieron contacto con Benjamin Franklin para esforzarse conjuntamente con él por evitar conflictos armados. Eliza Kirkbride, que había acompañado a Hannah Backhouse por toda Norteamérica, fue a Gran Bretaña, donde su ex invitada la acompañó por toda la isla. Kirkbride se casaría con J. J. Gurney, y su hija con el hijo de Hannah Backhouse. J. J. Gurney era bisnieto de Robert Barclay, y yerno de Thomas Fowell Buxton. La hermana de Gurney era la señora Elizabeth Fry, famosa reformadora de las prisiones (1780-1845). Su hijo, el cuáquero W. E. Foster, diputado por Bradford, se iba a oponer eficazmente a la intervención británica en la Guerra de Secesión norteamericana (D. G. Wright, «Bradford and the American Civil War», en *Journal of British Studies*, 8 [1969], pp. 69-85). Anna, la hija de J. Bevan Braithwaite, estaba emparentada con los Fry, y casada con un médico norteamericano, R. H. Thomas, que había vivido durante algún tiempo en Gran Bretaña. Después de la Guerra de Secesión, los cuáqueros cooperaron con esclavos liberados: por ejemplo, Elizabeth Comstock, de origen inglés, procedente de Iowa, y Joseph Crosfield, de Reigate, Carolina del Norte, donde cuatrocientos esclavos se hicieron miembros de la Sociedad cuáquera (1861-1865) (Anna Lloyd Thomas, *J. Bevan Braithwaite: A Friend of the Nineteenth Century*, Londres, 1919, pp. 156-170, 242-246, 317, 322). Estas relaciones, además de sus vínculos comerciales y sus convicciones teológicas, pusieron a los cuáqueros en primera línea de las actividades liberales anglonorteamericanas, pero, así y todo, la Sociedad perdió cosa de una tercera parte de sus miembros en la primera mitad del siglo XIX: los matrimonios con gente de fuera de la comunidad, las disensiones internas y el poder de los miembros ricos por encima de la voluntad democrática de las bases, espantaron a posibles reclutas.

Los cuáqueros visitaban también con regularidad a sus hermanos transoceánicos. William Savery, de Filadelfia, próspero comerciante en cueros, pasó dos años en Europa (1796-1798). Viajó por Gran Bretaña desde Londres hasta Kendal, Shropshire, Escocia e Irlanda. Con muchos otros norteamericanos, Savery asistió en 1798 a la reunión anual de Londres. Se sintió impresionado, sobre todo, por Glasgow, cuya limpieza y orden le parecieron muy cuáqueros: Glasgow «tiene muchos grandes y bellos edificios públicos, y sus casas particulares no son inferiores a las de ninguna ciudad de las que he visto: sus calles son anchas y rectas, y están bien iluminadas con farolas, y tienen excelentes

aceras, superiores a las de la mayor parte de las ciudades europeas que hemos visto» (Jonathan Evans, *A Journal of the Life, Travel and Religious Labours of William Savery*, Filadelfia, 1837, p. 377; Francis R. Raylor, *Life of William Savery of Philadelphia, 1750-1804*, Nueva York, 1925).

David Sands (1745-1818), de Long Island, Nueva York, había sido convertido por un cuáquero inglés que era comerciante. Después de su conversión viajó mucho por Europa con otros comerciantes ingleses cuáqueros. También Thomas Shillitoe, comerciante londinense cuáquero evangélico, viajó por Estados Unidos durante tres años (1826-1829) después de largas misiones por Europa, asistiendo a las reuniones anuales en Baltimore y Nueva York (*Journal of the Life, Labours and Travels of Thomas Shillitoe in the Service of the Gospel of Jesus Christ*, 2 vols., Londres, 1839, vol. II. También, William Tallack, *Thomas Shillitoe, the Quaker Missionary*, Londres, 1867, pp. 80-139). Daniel Wheeler, notable misionero, fue convertido después de hacer servicio militar en las Indias Occidentales. Luego viajó por Rusia, Gran Bretaña, Australia y Norteamérica. En el transcurso de sus largos viajes, asistió a la Reunión Anual de 1838 en Filadelfia, y a la de Ohio. Murió dos años más tarde en Nueva York (Anónimo, *Memoirs of the Life and Gospel Labours of the Late Daniel Wheeler*, Londres, 1842). Las mujeres cuáqueras destacaron también, con frecuentes travesías atlánticas (véase, por ejemplo, Janis Calvo, «Quaker Women Ministers in Nineteenth Century America», en *Quaker History*, 63 [1974], pp. 75-93). Anne Knight, la gran propagandista feminista cuáquera, enemiga activa de la pena de muerte, campeona del comercio libre e idealista social, se carteó con Garrison, Helen Maria Weston y otros enemigos de la pena de muerte (Gai Malmgreen, «Anne Knight and the Radical Subculture», en *Quaker History*, [1982], pp. 100-113). Durante su larga visita a Norteamérica en 1837, Joseph John Gurney trató de contrarrestar las ideas hicksistas y de sostener las actividades antiesclavistas cuáqueras (J. B. Braithwaite, compilador, *Memoirs of Joseph John Gurney, With Selections from his Journals and Correspondence*, Londres, 1854). John Bevan Braithwaite, el destacado historiador cuáquero, visitaría Estados Unidos cinco veces en veinte años entre 1865 y 1885 (véase Anna Lloyd Thomas, *J. Bevan Braithwaite: A Friend of the Nineteenth Century*, Londres, 1919; Rufus M. Jones, *The Later Periods of Quakerism*, 2 vols., Londres, 1921, vol. II, p. 907).

Las disensiones internas de los cuáqueros inquietaron a algunos visitantes. Los cuáqueros se dividían entre los seguidores «racionalistas» de Elias Hicks y los evangélicos (véase Bliss Forbush, *Elias Hicks*, Nueva York, 1956; E. Grubb, *The Evangelical Movement and its Impact Upon the Society of Friends*, Londres, 1924, y H. Larry Ingle, *Quakers in Conflict: The Hicksite Reformation*, Knoxville, 1986). Turbado por las ideas racionalistas cuáqueras de Hicks, William Forster pasó ocho años en Norteamérica durante los años veinte del siglo XIX, y también formó parte del comité directivo del canal de Erie, volviendo luego en dos ocasiones; y su hijo, W. E. Forster, diputado británico, visitó Norteamérica en 1870. Anna Braithwaite, también turbada e impresionada por las influencias hicksistas que pudo observar en su visita a Norteamérica de 1823, volvió a pasar allí cinco años más para hacer de misionera, y en una ocasión habló en Filadelfia ante tres mil personas. Esta presencia evangélica británica fue reforzada por Isaac Stephenson (1823), Ann y George Jones, de Leicester (1826), Thomas Shillitoe (1826), y el norteamericano Richard Jordan, que volvió a su país, y en los años treinta, por Jonathan y Hannah Backhouse, primos de Gurney (Hannah Backhouse, *Extract from the Journals and Letters*, Londres, 1868; D. E. Swift, *J. J. Gurney*, Middletown, Connecticut, 1962, páginas 182-187; y H. L. Ingle, *Quakers*, pp. 35-36, 79. Sobre los acontecimientos ulteriores, véase Thomas D. Hamm, *The Transformation of American Quakerism, 1800-1907*, Bloomington, Indiana, 1988).

Si bien es cierto que hubo un movimiento intelectual, tampoco hay que olvidar el considerable movimiento geográfico que se produjo entre los cuáqueros norteamericanos. Al final del siglo XVIII había gran número de cuáqueros en los estados del sur: en Virginia; en Carolina del Sur; y en Georgia. Cincuenta años más tarde ya no quedaba ninguno. El número de cuáqueros de Carolina del Norte se redujo en una cuarta parte en el mismo período de tiempo debido a emigraciones al oeste y a Canadá. Como en el caso de muchas otras sectas, por ejemplo, la Iglesia cristiana y los Campbelistas, el cuaquerismo entró en Canadá desde Norteamérica más que desde Gran Bretaña. Por entonces, los visitantes británicos, como es natural, encontraban a los canadienses más yanquis que los mismos norteamericanos (F. Landon, *Western Ontario*, páginas 128-129, 135-136, y Thomas D. Hamm, *The Transformation of American Quakerism: Orthodox Friends, 1800-1907*, Bloomington, Indiana, 1988).

Pero los intereses humanitarios siguieron predominando. Por ejemplo, Thomas Eddy, de Nueva York, mostró su preocupación por la educación y la reforma penal durante su visita a Gran Bretaña. Los cuáqueros ingleses se sintieron estimulados en sus esfuerzos por ponerse a la cabeza de la reforma de las cárceles como consecuencia de la visita a Londres de Stephen Grellet en 1813. El correligionario de éste, John Griscom, estudió la situación de las cárceles y la educación durante su intensa gira por Gran Bretaña, cuando parece haberse entrevistado con toda la gente importante de entonces (John Griscom, *A Fear in Europe, Comprising as Journal or Observations in England, Scotland, Ireland, France, Switzerland, The North of Italy and Holland, in 1818 and 1819*, 2 vols., Nueva York, 1823. Samuel Lorenzo Knapp, *Life of Thomas Eddy*, Filadelfia, 1834. También mi *Portable Utopia*, pp. 43-85; Robert Alan Cooper, «The English Quakers and Prison Reform, 1809-1823», en *Quaker History*, 68 [1979], pp. 3-19). Estas inquietudes formaban parte de un contexto más amplio: mejora, educación y salvación constituían partes del mismo impulso.

Joseph Sturge, el próspero hombre de negocios de Birmingham, sirvió con celo al cuaquerismo en el mundo Atlántico. Su apoyo al movimiento de abolición de la esclavitud y fomento de la paz le puso en contacto con los Tappan, Harriet Beecher Stowe y Elihu Burritt (Henry Richard, *Memoirs of Joseph Sturge*, Londres, 1864). Menos comprometido con su religión, Richard Cobden, diputado británico y partidario del comercio libre, visitó Norteamérica en tres ocasiones (1835, 1839 y 1875), y allí observó la íntima afinidad existente entre la fe y la inversión en el mundo tangible y cotidiano (Elizabeth Hook Cawley, compiladora, *Richard Cobden: The American Diaries*, Princeton, 1957).

Los unitarios eran también poco numerosos, pero muy influyentes. Eran importantes desde el siglo XVIII gracias a Richard Price, a cuya congregación londinense pertenecían Benjamin Franklin y el primer embajador norteamericano en Gran Bretaña, John Adams (Carl B. Cone, *Torch bearer of Freedom: The Influence of Richard Price on Eighteenth Century Thought*, Lexington, Kentucky, 1952, p. 64). Su fe ofrecía un escape del calvinismo a la piedad y a la devoción sencilla, que debía ser difundida por todo el país. Abierto y racional, la suya era una suave fe de salón. Las presiones externas y las debilidades internas habían de ser tenidas a raya. Según cierto profesor de Harvard, los unitarios deberían caracterizarse «por su silencio sobre sus desacuerdos, o, cuando

hablasen de éstos, por su moderación, dignidad y respeto mutuo» (citado en Walker Howe, *The Unitarian Conscience. Harvard Moral Philosophy, 1805-1861*, Cambridge, Massachusetts, 1970, p. 215). Su influencia creció a comienzos del siglo XIX en Norteamérica, sobre todo entre los intelectuales influidos por la filosofía escocesa del sentido común. En Gran Bretaña, importantes comerciantes y clérigos mostraban tendencias semejantes. Sus pastores, como sugiere el profesor Ward, salían de las filas anglicanas, independientes, baptistas o metodistas (W. R. Ward, *Religion...*, p. 46). Eran hombres que reflejaban el estado de ánimo optimista, expansivo y lleno de aplomo que tanto gustaba a la gente bien en las grandes ciudades anglonorteamericanas habitadas por hombres de negocios prósperos y avispados. Los éxitos espirituales de los unitarios se basaban en el desarrollo material.

William Ellery Channing fue muy leído: la primera colección de escritos suyos se publicó en Glasgow, cosa importante, y no en Norteamérica. Llegó a Gran Bretaña en 1822-1823. Visitado por muchos escoceses en Norteamérica, mantuvo amplia correspondencia, entre otros, con William Rowins, de Saltcoats, Apshire, autor de *The New Era of Christianity* (*La nueva era del cristianismo*) (*Portable Utopia*, p. 19, y W. H. Channing, *Channing's Life*, Boston, 1880, pp. 336-343). Sus ideas liberales y sobre la necesidad de hacerse a uno mismo hallaron pronta respuesta a ambos lados del Atlántico, sobre todo entre los obreros. Channing se mostró comprensivo con los «chartistas» británicos: «Mucho me temo que no entienden por cristianismo lo que nos legó del profeta de Galilea, pobre, sin casa, compasivo..., sino lo que sale de las catedrales y de los hombres mitrados, miembros de una corporación de conservadores cuyos intereses coinciden con los del poder» (Channing, en carta a H. Stansfield, Leeds, 31 de marzo de 1841, *Channing's Life*, p. 486).

Su sobrino, William H. Channing, visitó Gran Bretaña en 1835 y volvió a una vida norteamericana activa, cristiana y socialista en Nueva Jersey, dedicado a campañas contra la esclavitud y por los derechos de las mujeres. Luego se hizo pastor unitario en la capilla de Renshaw Street, Liverpool. Después de volver a Norteamérica en 1861, participó activamente en la Comisión de Salud Pública. En 1863 pasó algún tiempo en Escocia haciendo propaganda de la causa del norte, y luego pasó cuatro años más en Gran Bretaña (1865-1869), mientras su hijo se graduaba en Oxford (su hijo fue con el tiempo miembro de la Universidad

de Oxford, preceptor universitario y diputado por East Northamptonshire). Colaboró con Frances Power Cobbe (1822-1902) y con el movimiento británico contra la vivisección (Octavius Brooks Frothingham, *W. H. Channing*, Cambridge, Massachusetts, 1886).

Orville Dewey (1794-1882), ex congregacionalista convertido al unitarismo y pastor de esta secta, viajó por Gran Bretaña en varias ocasiones. Henry Ware, Benjamin Bussey Thatcher y otros unitarios nor teamericanos predicaron también en Gran Bretaña, donde ejercieron cierta influencia: los sermones de unitarios norteamericanos como William Ellery Channing, Ware y W. P. Greenwood, se reimprimieron en Gran Bretaña (F. Mineka, *The Dissidence*, p. 165). James Freeman Clarke pasó casi tres meses en Liverpool en 1848, y volvió a Gran Bretaña en tres ocasiones más (Andrew S. Bolster, Junior, *James Freeman Clarke*, Boston, 1954, pp. 180, 201, 344). Theodore Parker (1810-1860), enemigo frenético de la esclavitud visitó Gran Bretaña dos veces. En su segunda visita, el profesor Rogers, de Glasgow, fue a Londres expresamente para visitar al achacoso predicador (John Weiss, *Life and Career of Theodore Parker*, 2 vols., Nueva York, 1864, vol. I, pp. 201-202, y vol. II, pp. 290-293; Henry S. Commager, *Theodore Parker*, Boston, pp. 110, 303). El reverendo Samuel J. May, antiesclavista y defensor de los derechos de las mujeres, viajó también mucho por toda Gran Bretaña después de la Guerra de Secesión norteamericana.

La pequeña, pero creciente banda de congregacionalistas escoceses se sentía amenazada por el unitarismo. El reverendo Ralph Wardlaw, uno de los fundadores de la Sociedad de Glasgow contra la Esclavitud (1823), retó al reverendo Yates, unitario de Glasgow, a debatir con él la divinidad de Cristo. Las conferencias de Wardlaw se reimprimieron y circularon por Estados Unidos: no tardaron en venderse 1.500 ejemplares de ella. Sus amigos el reverendo doctor Leonard Woods, de Andover y el reverendo doctor Morse, de Charleston, las recibieron con entusiasmo en Norteamérica (William Lindsay Alexander, *Memoirs of the Life and Writings of Ralph Wardlaw*, Edimburgo, 1856, pp. 148-152, 290, 346-348). Hasta el voluntarismo tenía un límite.

El universalismo conservó también contacto con Norteamérica todo a lo largo del siglo. La creencia de que todos los hombres acabarían salvándose encajaba con el optimismo prevaleciente entonces. Los contactos británicos con Norteamérica a través de Alemania tienen su origen en el siglo XVII. Elhanan Winchester había adquirido sus ideas univer-

salistas a través de los *dunkers* de Pennsylvania. En sus esfuerzos misioneros en Gran Bretaña a partir de 1787, Winchester encontró oyentes en East Anglia, Kent y el centro del país. Winchester y Joseph Priestly tenían ideas milenaristas muy semejantes. Uno de los conversos de Winchester, el predicador baptista William Vidler, se hizo cargo de su capilla y publicó el libro titulado *Universalist's Miscellany (La miscelánea del universalista)* (1797), y, más tarde, la revista *Montly Repository*. Vidler pasaría luego a ser unitario, pero dejó en su país varios pequeños grupos de adeptos (Geoffrey Rowell, «A History of Universalist Societies in Britain, 1750-1850», en *Journal of Ecclesiastical History*, 22 [1971], pp. 35-56).

Otros llegaron al universalismo por otros caminos. John Murray (1741-1815) se convirtió al universalismo en 1770, y después emigró a Norteamérica. Predicando en Filadelfia y actuando como capellán castrense en las fuerzas revolucionarias, Murray negaba la existencia del infierno, y fundó la primera iglesia universalista norteamericana en Gloucester, Massachusets (1780). Excepción hecha de una visita a Inglaterra en 1788, Murray siguió viviendo en Estados Unidos hasta su muerte. Más tarde los universalistas se dividieron entre los de Ballou, que seguían a Murray, y los que, como Winchester, aceptaban la posibilidad del purgatorio antes de la salvación final (*ibidem*. Véase también Richard Eddy, *Universalism*, 2 vols., Boston, 1884, vol. I, pp. 105, 163).

El universalismo se extendió a Canadá desde Norteamérica a partir de 1804. Para entonces el Canadá superior ya tenía por lo menos diez centros universalistas y una revista mensual, *The Gospel Messenger or Universalist Advocate* (F. Landon, *Western Ontario...*, pp. 120-121). En Nueva Escocia se fundó una iglesia a fines de los años treinta del siglo XIX con considerable ayuda de dos conversos británicos del metodismo, un médico, el doctor William F. Teulon, y Robinson Beare, que trabajó como pastor durante más de ocho años, hasta 1845. El mensaje universalista fue difundido por el estado de Nueva York por un inmigrante, ex baptista inglés, y un escocés llamamdo James G. McAdam. Otro pastor universalista, J. M. Peebles, trabajó en Baltimore (1856) y Sacramento, Califormia (1826), antes de dejar el pastorado para dedicarse a la medicina y al espiritualismo. Peebles, que simpatizaba con los *shakers*, visitaría más tarde Gran Bretaña, donde promocionó sus ideas por medio de sus numerosos amigos espiritualistas plebeyos (R. E. Miller, *The Larger Hope...*, pp. 668, 795, 828, y Logie Barrow, *Independent Spi-*

rits: Spiritualism and English Plebians, 1850-1910, Londres, 1986, pp. 5, 138, 251).

En la parte occidental (*West Country*) de Gran Bretaña, William Upjohn, converso al universalismo desde 1823, había convertido a su vez a otros en Wiltshire y Dorset antes de emigrar a Norteamérica hacia 1830. En Escocia se formó un grupo universalista en torno a James Purves, oriundo de las tierras bajas de Escocia (1734-1795), en Glasgow y Edimburgo. Uno de los conversos de Upjohn, Niel Douglas (1750-1823), tejedor y extremista religioso, predicó en Fife y en las tierras altas escocesas. Luego fundó un centro en Glasgow, donde su sucesor, el tejedor, también extremista, William Worrall, empezó a publicar la revista *The Gospel Communicator*, y estableció contactos con sus correligionarios norteamericanos Jefferson Sawyer y Clinton y Stephen R. Smith, de Buffalo, Nueva York. Pero, con su muerte, acaecida en 1828, el movimiento parece haberse disuelto (*ibidem*).

David Thom, de Glasgow (1795-1862), iba a seguir a su padre, John (1763-1814), al universalismo. En Liverpool fundó una capilla que fue reconocida por los universalistas norteamericanos e inició correspondencia con ellos. Ralph Waldo Emerson y Anne Bronte eran conocidos suyos. Subrayando la importancia del «evangelio eterno», y la revelación secreta del nuevo orden social, los pastores universalistas norteamericanos, como indica Geoffrey Rowell, hicieron un papel importante en el desarrollo del espiritualismo (*ibidem*, p. 56, alusión a Frank Podmore, *Modern Spiritualism, A History and a Criticism*, 1902, vol. I, pp. 209, 217, 219-220).

Sin embargo, los universalistas norteamericanos siguieron ejerciendo su ministerio en Gran Bretaña en asociación con sus colegas extremistas británicos. El vínculo universalista norteamericano con Escocia prosiguió todo a lo largo del siglo XIX. Abel C. Smith, misionero que visitó Escocia, trató sin éxito de reavivar su mortecina situación en 1852, y su efímera asociación con el reverente Peter Hateley Waddell, personaje algo estrambótico, fue causa de nuevos traspiés. En correspondencia con pastores norteamericanos, Smith Decidió volver a la Iglesia de Escocia (John C. Gibson, *Life and Letters of Peter Hateley Waddell*, Londres, 1925. También James Brown, *The Religious Denominations of Glasgow*, Glasgow, 1860, pp. 107, 116). James Ure Mitchell (1833-1905) dio nueva vida a la Iglesia después de establecer contacto con el universalista norteamericano J. S. Cantwell, que estaba de vaca-

ciones en Escocia, y volvió en 1872 con objeto de acopiar fondos para el Fondo Central Universalista. Al año siguiente, Mitchell fue a Norteamérica, donde persuadió a un miembro de su congregación Donald Fraser (1850-1925), a prepararse para el pastorado en Norteamérica: Fraser permaneció allí cuarenta años, y el hijo de Mitchell trabajaría también, con el tiempo, como pastor en Norteamérica.

Sin embargo, en 1875 la Iglesia universalista envió un misionero a Escocia. Caroline Soule, poetisa y maestra, llegó para inaugurar una nueva congregación, que fue conocida por el nombre de Saint Paul, en Pitt Street, Glasgow (1879). Soule trabajó durante tres años allí, y otro universalista norteamericano, Sullivan H. McCollester, se trasladó también allí durante un breve período de tiempo para ayudarla. James Paterson, escocés de Dunferline, volvió en 1878 de la escuela de teología de Canton, en Norteamérica, como pastor universalista. Otro universalista norteamericano echó una mano también, si bien fuese por breve tiempo, antes de que Soule volviese a la congregación, entre 1887 y 1892. Después de retirarse, Soule siguió en Glasgow, mostrando gran interés por el vegetarianismo, el antialcoholismo y el espiritualismo, hasta su muerte, acaecida en 1903 (Allan Seaburg, «Missionary to Scotland: Carolien Soule», en *Transactions of the Unitarian Historical Society*, 14 [1967], pp. 28-41; Sullivan Holmes McCollester, *After Thoughts of Foreign Travel*, Boston, 1883, pp. 3-9).

Muchos universalistas, como tantos otros de sus compatriotas, emigraron a Norteamérica. La Iglesia universalista de las zonas mineras en torno a Carluke y Braidwood dejó de existir en 1882 como consecuencia de la partida de la mayor parte de la congregación a Norteamérica. Una norteamericana, Marion Crosley, pastora universalista de Utica, trabajó en Glasgow y Larbert hasta 1884. Otro norteamericano, Charles A. C. Garst, graduado del Colegio Universitario de Lombard, trabajó en Glasgow durante dos años hasta 1894, pero, cuando se fue, la congregación estaba reducida a quince familias. Larbert sobrevivió y, aunque acabó afiliándose a la Asociación Unitaria Escocesa, la iglesia siguió recibiendo material religioso universalista de Norteamérica. (Estoy agradecido a Russell E. Miller por una copia de un manuscrito inédito.)

Las implicaciones del unitarismo despertaron inquietudes sociales, como ya hemos indicado más arriba. La innovación más importante fue la misión de Joseph Tuckerman a los pobres de Boston: «Una predicación más seria y afectuosa del espíritu vitalizador del Evangelio a la

conciencia y al corazón» (citado en W. Ward, *Religion...*, p. 46. Véase también Daniel T. McColgan, *Tuckerman*). Tuckerman, por su parte, visitaría al reverendo doctor Thomas Chalmers, el práctico pensador social presbiteriano, cuya influencia en la vida eclesiástica urbana fue monumental, y cuya experiencia en educación y con los pobres «buenos» y «malos» de Glasgow llamó la atención de todo el mundo angloparlante. Su voluminoso libro sobre Glasgow constituyó un verdadero hito.

Esa influencia era imputable al hombre, pero también a la movilidad y la cultura de los escoceses. Los escoceses llevaron a Norteamérica sus ideas teológicas y culturales. Es posible que allí cambiasen en cierta medida, pero lo que es indudable es que influyeron mucho en la marcha de los acontecimientos religiosos. Hombres como James McCosh, presidente de la Universidad de Princeton, o escotonorteamericanos de primera generación como el opulento Robert Stuart, inmensamente rico, innovador de la técnica del refinado del azúcar, o John A. Steward, financiero norteamericano, aportaron inteligencia, recursos financieros filantrópicos y activismo evangélico en Estados Unidos (véase, David Hoeveler, Junior, *James McCosh and the Scottish Intellectual Tradition From Glasgow to Princeton*, Princeton, 1891, pp. 281, 283). Estas redes de activistas se vieron reforzadas por una serie de visitas de delegaciones de presbiterianos escoceses a diversas asambleas norteamericanas. Los profesores de teología escoceses visitaban con frecuencia las universidades norteamericanas en sus giras de conferencias por el país y asistían a las reuniones de Chatauqua: Henry Drummond, George Adam Smith, el reverendo George Milligan, de Caputh, Pertshire, y numerosos evangelistas, fomentaron la idea de un imperio religioso escocés. Como dijo un observador en Toronto, esta gente «visitaba la Iglesia de los emigrantes escoceses» (J. Brown, *Eadie*, p. 329). Los escoceses tenían el talento de ir al grano en cualquier cuestión. Andrew Carnegie dijo al doctor McCosh que llevaba largo tiempo interesándose por Princeton; a lo que la señora McCosh replicó inmediatamente: «¿Sí, señor Carnegie?, pues la verdad es que todavía no hemos visto pruebas monetarias de ello» (citado, *ibidem*, p. 271).

Incluso en Gran Bretaña se extendió el presbiterianismo por el sur hasta llegar a Inglaterra, desarrollándose por allí a través de los técnicos e ingenieros escoceses que iban a Manchester, Liverpool e Inglaterra. También se extendió a Canadá y a Estados Unidos, por medio de los nuevos inmigrantes. El reverendo William McKerrow, hijo de un arte-

sano voluntarista extremista de Kilmarnock, trabajó activamente en Manchester como miembro de la Liga contra las Leyes de Granos, también en la Sociedad de la Paz, y defendiendo la causa de la educación y el anticatolicismo, así como fundando la Alianza del Reino Unido en 1853 (W. R. Ward, *Religion...*, p. 131).

El reverendo doctor Albert Barnes, de Filadelfia, tuvo influencia en los presbiterianos escoceses. De sus *Notes Explanatory and Practical (Notas explicativas y prácticas)* (1832-1853) se vendió más de un millón de ejemplares. Habiendo entrado en la primera iglesia presbiteriana, Barnes atacó en igual medida la esclavitud, el catolicismo, el unitarismo y episcopalismo. Su rechazo del calvinismo fue causa de que se le suspendiera durante algún tiempo en sus funciones pastorales, pero, así y todo, apoyó el renovacionismo en las ciudades pequeñas y en las zonas rurales: «Es el fenómeno más notable de nuestro tiempo, y ha hecho más que ninguna otra causa por formar la mente del pueblo de este país» (citado en Charles C. Cole, *The Social Ideas of the Northern Evangelists, 1826-1860*, Nueva York, 1954, p. 7). Para Barnes, Norteamérica constituía un sagrado depósito que era preciso salvar. Esta sensación de misión nacional ocultaba la polémica y las tensiones entre presbiterianos de «la nueva y la antigua luz» bajo una capa superficial de activismo eclesiástico unánime (véase George M. Marsden, *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience: A Case Study of Thought in Nineteenth Century America*, New Haven, 1970, y James H. Moorhead, *American Apocalypse: Yankee Protestants and the Civil War, 1860-1869*, New Haven, 1978, p. 41).

A veces, como ya hemos dicho, los unitarios conseguían conversiones entre los metodistas. Pero el metodismo creció rápidamente a comienzos del siglo XIX. Desgraciadamente, como consecuencia de la muerte de John Wesley, el metodismo se fragmentó en varios elementos distintos: los Cristianos de la Biblia (1815); los Metodistas de la Tienda (*Tent Methodists*) (1814); la Nueva Conexión Metodista; los Metodistas Independientes (1804); y los Metodistas Primitivos (1812). La Revolución Francesa y la Revolución Industrial, y la Guerra de Secesión norteamericana, pusieron de relieve las tensiones dentro del movimiento, pero éste, en su conjunto, consiguió muchos seguidores en las fronteras industriales norteamericana, canadiense e inglesa.

Los metodistas primitivos exigían una forma de culto más igualitaria, y una renovación de los ideales metodistas esenciales expresados

en las reuniones al aire libre y por los predicadores. Fueron ayudados sobre todo por la visita del norteamericano Lorenzo Dow en 1805. Dow ya había publicado y hecho circular una obra suya: *American Collection of Spiritual Songs Used in the Great Revival (Colección norteamericana de canciones espirituales usadas en la Gran Renovación Religiosa)* (Liverpool, 1806). En la frontera occidental, en Cane Ridge, Kentucky, se celebraban desde los años noventa del siglo XVIII mítines renovacionistas que eran famosos por su animación. Dos grupos habían sentido ya la influencia de Lorenzo Dow en sus reuniones religiosas llenas de animación del bosque de Delamere, donde se practicaba el Metodismo Independiente (véase Hugh Bourne, *Progress up to the Year 1823*, pp. 5-12, y Deborah M. Valenze, *Prophetic Sons and Daughters*, pp. 77-78, 210). En asociación con Hugh Bourne y William Clowe, Dow introdujo el sistema norteamericano de reuniones al aire libre en la Inglaterra industrial. Allí, como en Norteamérica, se despertaba el talante de la «sociedad fronteriza»; Dow y los suyos llegaban así a partes de Inglaterra donde la Iglesia anglicana y la conexión wesleyana todavía no habían llegado.

Bourne se había convertido al metodismo en 1799, fundando una floreciente misión entre los mineros de carbón. Su religión informal y campesina floreció, y en 1802 Bourne pudo construir su propia capilla metodista en Harisseahead, Staffordshire. Pero este paso resultó contraproducente, porque la religión institucional parecía una misión civilizadora superior a ojos de las masas en un ambiente social cambiante como era aquél. Bourne y los suyos, al apelar a grupos marginales en el mundo anglonorteamericano, querían imponer una religión rigurosa y chapada a la antigua y ofrecían un continuidad que hacía mucha falta en las vidas fragmentadas de los obreros (Julie S. Warner, *The Primitive Methodist Connection: Its Background and Early History*, Madison, wisconsin, 1984, p. 11).

Las reuniones campesinas informales estimulaban expresiones ruidosas espontáneas de alabanza (*ibidem*, p. 83). Animado por informes de reuniones norteamericanas al aire libre en folletos y revistas metodistas, Bourne oyó hablar de los mítines renovacionistas que organizaba Lorenzo Dow en Congleton y Macclesfield (1807). Dow iba a visitar Gran Bretaña tres veces, la última de las cuales sería de 1818 a 1819. Después de oírle, y de leer la obra del misionero metodista renovacionista reverendo Joshua Marsden, *Narrative of a Mission to Nova Scotia*

(Relación de una misión a Nueva Escocia), en la que se hablaba de reuniones al aire libre celebradas en Nueva York, Bourne reimprimió en 1812 el libro de himnos de Dow con añadidos suyos (sobre Marsden, véase S. D. Clark, *Church and Sect*, pp. 62-63). Bourne estaba convencido de que el metodismo británico iría en aumento si se seguía el ejemplo norteamericano. Las reuniones al aire libre aprovechaban al máximo la participación popular y quitaban importancia a los predicadores y los sermones rituales, y en ellos se hablaba la lengua del pueblo. Como aduce Deborah Valenza, esas reuniones daban continuidad y legitimidad a la experiencia vital de las clases bajas y ponían en entredicho la superioridad masculina; además, gracias a ellas, la religión recuperaba su influencia sobre la vida del pueblo (*ibidem*, pp. 90-95; W. R. Ward, «Popular Religion and the Problem of Control, 1790-1830», en *Popular Belief and Practice, Studies in Church History*, vol. 8; G. J. Cuming y D. Baker, compiladores, Cambridge, 1972, pp. 240-256; Olive Anderson, «Women Preachers in Mid-Victorian Britain: Some Reflexions on Feminism, Popular Culture and Social Change», en *Historical Journal*, 11 [1969], pp. 467-484). La abstinencia de alcohol daba más fuerza y vitalidad a una comunidad disciplinada. No es de sorprender que Bourne tuviera siempre sobre su mesa de trabajo un ejemplar de las *Lectures on Revivals of Religion (Conferencias sobre el renovacionismo religioso)*, de William Grandison Finney.

Pero la conferencia Metodista condenó las reuniones al aire libre. En 1807, la Conferencia las consideró inaceptables en Inglaterra, por idóneas que fuesen en Norteamérica. Bourne, que acabó siendo expulsado de la Conferencia Metodista en 1812, formó su propia secta: los Metodistas Primitivos. Con ayuda de esas nuevas técnicas, y sirviéndose de predicadoras y misioneras, los Metodistas Primitivos aseguraban tener ya más de 34.000 mil miembros para 1824 (H. Bourne, *History*, p. 68). Cinco años más tarde, enviaron cinco misioneros para trabajar entre los participantes de las congregaciones emigrantes de Nueva York, Filadelfia y Pottsville, Pennsylvania. En el término de dos años, los metodistas primitivos consiguieron fundar cuatro circuitos florecientes, sobre todo entre las comunidades carboneras inglesas de Pennsylvania. En los años veinte del siglo XIX, los misioneros metodistas primitivos que visitaban Norteamérica, como William Summersides, Thomas Morris y Ruth Morris, difundían por Inglaterra las ideas renovacionistas norteamericanas (R. Carwardine, *Transatlantic*, p. 107). A partir de

1816, muchos misioneros wesleyanos ingleses fueron a Canadá a trabajar entre los emigrantes ingleses de Yorkshire: las influencias metodistas norteamericanas pudieron ser frenadas, pero no los usos norteamericanos ulteriores (S. D. Clark, *Church and Sect*, pp. 197-204, 240-241). Otros misioneros metodistas primitivos fueron a Norteamérica acompañando a los emigrantes de la parte oeste (*West Country*) de Inglaterra: uno de éstos, el reverendo R. Watkins, fue enviado a Canadá en 1830. Para 1836, los cuatro circuitos norteamericanos tenían una nueva nómina de predicadores, pero, en 1840, la Reunión Trimestral de Hull, en Inglaterra, retiró su apoyo a la empresa misionera. Entre tanto, otros grupos metodistas, los Cristianos de la Biblia y los Metodistas de la Nueva Conexión, habían enviado ya sus propios misioneros a Canadá. En 1845, Hugh Bourne se trasladó a Norteamérica. En respuesta a las peticiones norteamericanas de pastores, se envió a Norteamérica a William Towler en 1846. También fue John Leelkley, de Middletown, en Teesdale, afincándose cerca de Galena, Illinois, y fundando allí la Conferencia Occidental. Sus esfuerzos por unirla con la Conferencia Inglesa fracasaron, y murió en 1846.

Esta gente recibía sus primeras impresiones sobre Norteamérica en su juventud, y, de ordinario, a comienzos del siglo, y muchos de ellos las confirmarían luego por experiencia personal: Thomas Cook, de Leicester, campeón del antialcoholismo, dio el primer impulso al turismo como actividad moral, brindando así la oportunidad de viajar a mucha gente de ambos lados del Atlántico (véase Earl Pomeroy, *In search of the Golden West. The Tourist in Western America*, Nueva York, 1957, pp. 12-14). Por ejemplo, Thomas Whitaker, campeón también del antialcoholismo, había pasado cuarenta años anhelando ir a Estados Unidos, y en 1875, cuando por fin pudo hacerlo, conoció a Joseph Barker en Brooklyn (*Life*). Incluso de niño, Joseph Barker (1806-1875), intelectual, gran viajero, predicador y peregrino, creía que lo mejor del mundo era Norteamérica. Su carrera es un ejemplo de la variada y ardua relación religiosa —y antirreligiosa— transatlántica. Barker, autodidacta, llegó a ser predicador metodista de la Nueva Conexión, trabajó en varios circuitos del norte y el oeste de Inglaterra, dirigió el *Evangelical Reformer* de 1837 a 1840, y también el *Christian*, y colaboró en muchas otras publicaciones periódicas. Su dura juventud hizo de él un tenaz enemigo del sistema clasista inglés: los aristócratas eran «la gente que me robó mi pan de cada día, y que a punto estuvo de mandarme a la

tumba antes de tiempo» (John Thomas Barker, compilador, *The Life of Joseph Barker, Written by Himself*, Londres, 1880, p. 287. Edward Royle, *Victorian Infidels: The Origins of the British Secularist Movement, 1791-1866*, Manchester, 1974, con mucha información sobre Barker). Barker predijo la desaparición del Estado y, como los partidarios de la no violencia de Nueva Inglaterra, la llegada de la verdadera comunión cristiana:

> Creo que no hay término medio entre la guerra, con sus espantosos horrores, y la no violencia, absolutamente uniforme, contra el mal. Veo diferencia en principio entre un policía y un soldado, entre un pleito y una guerra, entre un abogado y un ingeniero militar... El policía está a un extremo del sistema, el rey a otro, y la Cámara de los Comunes, la de los Lores, los ministros de la corona, el ejército y la armada, los cobradores de impuestos, los aduaneros, la milicia, el ejército y los contratistas de la armada, en el centro. La porra del guardia, a mi modo de ver, no es otra cosa que una espada roma, y la espada del soldado, una porra con punta; si le parten la cabeza a un ser humano, da igual que lo hagan con una espada puntiaguda o roma, de madera o de acero. No creo que sea posible defender con éxito los principios de la paz sin mostrarse a favor de la no violencia contra el mal en todos los casos y en todas las circunstancias. Creo que los defensores de la guerra confundirán y vencerán a los defensores de la paz mientras a éstos les parezca bien la participación de los cristianos en el gobierno coercitivo o los castigos por deudas o delitos. (citado en P. Brock, *Pacifism*, p. 396.)

Los sermones y los escritos teológicos norteamericanos, los folletos norteamericanos contra el alcohol, las obras pacifistas norteamericanas, las constantes visitas de norteamericanos importantes y el liberalismo norteamericano hicieron de Barker un ferviente republicano. Barker atendió en Inglaterra a William Wells Brown y a Frederick Douglas, los negros antiesclavistas, y también a muchos garrisnianos. Después de pasar seis meses viajando por Norteamérica en 1847, emigró a ese país en 1851, primero a Ohio, y luego a Nebraska. Presidiendo en 1854 la primera Convención Bíblica Librepensadora en Hartford, y trabajó como propagandista seglar en Filadelfia en 1857. Volvió por breve tiempo a Gran Bretaña en 1854-1855, y también en 1860. En Estados Unidos trabajó con Garrison y Wendell Phillips, y pasó, del metodismo, a

formar su propia congregación de Hermanos Cristianos, entrando luego en el unitarismo y, finalmente, en el secularismo. Más tarde fue director con Charles Bradlaugh, de la publicación secularista de Sheffield *Nation Reformer* (1860), pero los dos acabaron separándose, por causa, principalmente, del desagradable libro de George Drysdale titulado *The Elements Social Science, or Physical, Sexual and Natural Religion (Elementos de la Ciencia Social, o religión física, sexual y natural)*, en el que se afirma que la seducción es una virtud fisiológica (citado en E. Royle, *Victorian*, p. 277).

No es de sorprender. Más de veinte años antes, siendo pastor metodista de la Nueva Conexión, Barker había censurado el socialismo en estos términos:

> Todos sus escritos tienen por objeto derrocar a la sociedad, y todos sus actos están en oposición a todos los principios en que se basa la sociedad. (Los socialistas) profesan abiertamente su intención de acabar con todas las religiones, abolir todas las instituciones, acuerdos sociales existentes, acabar con el matrimonio y con todas las bases de la familia, hacer propiedad común de los bienes, las mujeres y los niños, y vivir como un rebaño, como las bestias del campo.
> (E. Royle, *Victorians*, p. 65, citando su obra *The Abominations of Socialism Exposed*, Newcastle, 1840.)

Barker comenzó luego a publicar su revista conservadora, *Barker's Review* (1861-1862), en la que exponía su idea de que las Iglesias «eran necesidades humanas naturales (*ibidem*, p. 277). Así volvía a sus antiguas convicciones, influido por Mary Gove Nichols, conversa norteamericana al catolicismo y al espiritualismo, y por pastores simpatizantes amigos suyos, Barker, como otros secularistas de su época, ya se había reconvertido al cristianismo para 1865, y se hizo metodista primitivo. Volvió a Norteamérica en 1868 y trabajó como predicador tanto en iglesias presbiterianas como metodistas en Filadelfia. Murió en Omaha en septiembre de 1875.

En Barker coexistían varias tendencias de la conexión transatlántica. Su secularismo era parte del movimiento transatlántico anticristiano. Desde los días de la Norteamérica revolucionaria de Tom Paine (1737-1809) y su *Appel to Reason (Llamada a la Razón)*, se notaba en ese país una pequeña, pero importante tendencia secularista. En los años noventa del siglo XVIII, muchos extremistas librepensadores ingle-

ses emigraron a Norteamérica, y muchos más los siguieron después de las guerras napoleónicas: desde 1825, esta gente celebraba siempre el cumpleaños de Paine. Las obras del ateo extremista Richard Carlile (1790-1843) se publicaron y distribuyeron a ambos lados del océano (véase Guy Aldred, *Richard Carlile*, Glasgow, 1941). La escocesa Frances Wright (1795-1858) fue propagandista incansable en Gran Bretaña y Norteamérica del librepensamiento, los derechos de la mujer y la libertad de los esclavos (sus impresiones de Norteamérica se encuentran en el libro titulado: *Views of Society and Mann in America*, Nueva York, 1924; Margaret Lane, *Frances Wright and the Great Experiment*, Manchester, 1927; Celia M. Eckhardt, *Fanny Wright: Rebel in America*, Cambridge, Massachusetts, 1984). Robert Owen (1771-1858) y su hijo, Robert Dale Owen (1800-1877), así como también muchos otros, hicieron lo mismo. Su órgano, la revista neoyorquina *Free Enquire* (1829-1836), dirigida por un inmigrante inglés, Henry D. Robinson, despertó gran interés. También destacaron otros dos inmigrantes ingleses, Benjamin Offer, que tenía casi cincuenta años cuando fundó la Asociación de Prensa Libre Norteamericana, y Gilbert Vale, fundador en 1836 de un periódico librepensador que duró cuatro años. Entre los dos publicaron una vida de Paine y la «Vida de Jesús», de Strauss (Albert Post, *Popular Freethought America, 1815-1850*, Nueva York, 1943, pp. 42, 48-50, 76-77, 183, 221). Robert Cooper (1819-1869), íntimamente asociado con Robert Owen, dirigió la publicación secularista *London Investigator* (1854-1857), apoyando la Sociedad de Unión y Emancipación durante la Guerra de Secesión, y también la reforma parlamentaria.

El despertar religioso en el mundo atlántico como consecuencia de la Guerra de Secesión norteamericana fue considerable: alrededor de un veinte por ciento de todos los norteamericanos eran miembros de alguna Iglesia, pero también crecieron al mismo tiempo las ideas secularistas. La Asociación Religiosa Libre, de la que formaban parte Robert Dale Owen y R. W. Emerson, fue fundada en 1867. La Liga Nacional Liberal Norteamericana se fundó para contrarrestar las influencias eclesiásticas en la vida política y las bíblicas en las escuelas. Entre sus miembros estaban Wendell Phillips, William Lloyd Garrison y Lucretia Mott (Sidney Warren, *American Freethought, 1860-1914*, Nueva York, 1943, pp. 25, 28, 42, 98. Toda esta gente pertenecía a una internacional librepensadora.

Charles Watts, importante conferenciante y editor secularista (1836-1906), viajó tres veces por Estados Unidos en 1882-1884, y más tarde, en 1891, pasó cinco años en Toronto antes de volver a Gran Bretaña. Volvió de nuevo en 1896, con G. W. Foote, y también en 1898-1899. Era seguidor del temible Charles Bradlaugh (1833-1901), diputado británico, que había hecho tres giras de conferencias por Norteamérica en 1873, 1874 y 1875. George Jacob Holyoake hizo dos viajes, en 1879 y en 1882. Otros librepensadores de menor calibre, como Frederick Hollick (1813-1900), ex director de la revista *Atheist and Republican*, y George Adams, de Cheltenham, emigraron a Norteamérica (1851); también Percy Ward, ex secretario de la Liga Secular Británica (1909) (todos ellos están citados en E. Royle, *Victorian*, apéndice biográfico, y en su otra obra, *Radicals, Secularists and Republicans: Popular Freethought in Britain, 1866-1915*, Manchester, 1980; H. B. Bonner y J. M. Robertson, compilador, *Charles Bradlaugh*, 2 vols., Londres, 1895, vol. I, pp. 380-389, y vol. II, pp. 1-11; J. G. Holyoake, *Among the Americans*, Londres, 1881).

Por su parte, el norteamericano Samuel Putnam visitó Gran Bretaña en 1895. Ralph Ingersoll murió cuando estaba preparando una visita en 1899. La feminista norteamericana Elizabeth Cady Stanton, que iba a publicar su libro *Woman's Bible (Biblia femenina)* (1895-1898), visitó Gran Bretaña en 1882. El movimiento canadiense estaba vinculado tanto a Gran Bretaña como a Estados Unidos, y floreció efímeramente durante la residencia de Watts allí (R. Royle, *Radicals*, pp. 80-81, 250).

Donde mejor se aprecia la tendencia militante es en los diversos choques ocurridos en torno al problema de la anticoncepción. A comienzos del siglo, la obra materialista de Francis Knowiton titulada *Fruits of Philosophy (Frutos de la filosofía)* (1832) había consegido fama por su defensa de la planificación familiar. A pesar de muchos procesos legales, ese libro se vendió muchísimo: 277.000 ejemplares en Gran Bretaña y Norteamérica para 1881 (Peter Dryer, *The Birth Controllers*, Nueva York, 1966, pp. 99-106). Más tarde, Annie Besant, ex esposa de un clérigo anglicano y secularista feminista, fue llevada ante los tribunales en Gran Bretaña acusada de haber publicado ese libro: la acusación acabó siendo desestimada (véase Arthur H. Nethercot, *The First Five Lives of Annie Besant*, Londres, 1961, y *The Last Four Lives of Annie Besant*, Londres, 1963). Poco tiempo después, Edward Truelove, viejo librero owenista establecido en Londres, fue acusado de vender el libro de Ro-

bert Dale Owen titulado *Moral Physiology (Fisiología moral)*, y condenado a cuatro meses de cárcel (*ibidem*, p. 169, y J. F. C. Harryson, *Robert Owen*, p. 253).

Grupos de presión semejantes contra este tipo de actividades florecieron a ambos lados del Atlántico: un ejemplo es el caso de Margaret Sanger, hija de una vieja familia católica norteamericana, que fue gran campeona del control de la natalidad. En el transcurso de estas actividades, Margaret Sanger tropezó con obstáculos públicos y legales. Su libro titulado *The Woman Rebel, (La mujer rebelde)* (1914), en el que se usa por primera vez la expresión «control de la natalidad» (*birth control*) la llevó a los tribunales. Ella, entonces, escapó de Gran Bretaña, donde había estado asociada con los secularistas. Cooperó sobre todo con Guy Aldred, de Glasgow (1885-1963), y con su esposa norteamericana, Rose Witcop (1890-1932), la cual, a su vez, iba a ser llevada también a los tribunales en 1923 por abrir en Londres una clínica de control de la natalidad (Peter Fryer, *The Birth Controllers*, Nueva York, 1966, p. 259).

A fines del siglo XIX, muchos elementos se conjuntaron para producir una religión de la humanidad. Reduciendo esto a lo esencial, se puede decir que esa religión tenía dos versiones. La primera, era una forma optimista y revolucionaria de cristianismo refinado, la creencia en el progreso; la segunda versión era posiblemente más semejante a una religión ética sin Dios: una especie de muelle colchón para ateos decaídos, basada en Augusto Comte, conocido en Norteamérica por W. H. Channing y otros a través de sus seguidores ingleses. Sin embargo, la «religión científica» parecía árida. Estos conceptos nuevos contenían ideas de filósofos ingleses, como T. H. Green y el idealista Edward Caird. Sus seguidores adoptaron los aspectos de la nueva fe que mejor convenía a sus necesidades. Por ejemplo, William Morris pensaba que el futuro era para la religión de la humanidad. La canonización de grandes pensadores, científicos y visionarios políticos en lugar de los santos cristianos formaba parte de esta nueva idea, que atrajo a mucha gente, además de a los positivistas. Por ejemplo, Jane Addams, la famosa campeona de las viviendas sociales, se sintió hondamente influida por Caird, y propugnaba, con Mazzini, una religión de la humanidad (véase Jane Addams, *Twenty Years at Hull House*, Nueva York, 1910). Aunque de base popular muy limitada, la importancia del positivismo estaba en que forzaba a mucha gente religiosa inteligente a revisar su actitud. Al mis-

mo tiempo, dejaba en evidencia lo vacío y limitado del humanismo, y mucha retórica huera. La muerte seguía siendo el problema insoslayable (véase T. R. Wright, *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge, 1986; R. L. Hawkins, *Auguste Comte and the United States (1853-1861)*, Cambridge, Massachusetts, 1938; Melvin Richter, *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*, Cambridge, Massachusetts, 1964; Christopher Harvie, *The Lights of Liberalism. University Liberal and the Challenge of Democracy, 1860-1886*, Londres, 1976; Susan Budd, *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850-1960*, Londres, 1977).

Los norteamericanos destacaban más en el Movimiento de Cultura Ético, cuyas ideas comenzaron con Felix Adler, de Nueva York, y fueron llevadas a Gran Bretaña en 1808 por el norteamericano Stanton Coit (1857-1844). En lo esencial, Coit predicaba una religión humanista. Convencido de que las bases de la religión estaban en el orden social, Coit expuso sus ideas en tres libros: *National Idealism and a State Church (Idealismo nacional e Iglesia estatal)* (1907), *National Idealism and the Book of Common Prayer (Idealismo nacional y el Libro Común de Rezos)* (1908), y *The Sould of America (El alma de Norteamérica)* (1914): el estado moral unificador, la justicia social organizada. Coit sucedió al norteamericano Moncure C. Conway, pastor de la capilla de South Place, en Londres, que había presidido la Iglesia positiva y pregresista desde 1864. Coit fundó otras tres sociedades británicas en 1891. Aunque con pocos seguidores había en sus filas personas influyentes del movimiento fabiano. La sociedad de Londres comenzó con cuarenta miembros y terminó con ciento noventa y siete en 1897. Otras sociedades se esparcieron por toda Gran Bretaña, en Glasgow, Cambridge y otros lugares. Las Iglesias de Trabajadores y las Sociedades Positivistas llegaron a tener un total de setenta centros en 1915 (véase Mary E. Sarti, *Moncure Conway, 1832-1907*, Nueva Brunswick, 1952; G. Spiller, *The Ethical Movement in Great Britain*, Londres, 1934; Warren Sylvester Smith, *The London Heretics, 1870-1914*, Londres, 1967, páginas 124-127; E. Royle, *Radicals*, p. 42).

En ese ambiente de cambio social, de pérdida de rutinas y costumbres tradicionales, el reto intelectual y el cuestionamiento, cada vez mejor informado, o más indiferente, de la masa cristiana, las Iglesias despertaron por fin a los peligros que se avecinaban. Como observa Brian F. Fraser, se produjeron tres reacciones: el idealismo de hombres como

Edward Caird, que tuvo gran influencia en sus discípulos, los predicadores y profesores universitarios de la siguiente generación transatlántica; la aceptación de la alta crítica bíblica y una forma de renovacionismo urbano (véase *The Social Uplifters: Presbyterian pregressives and the Social Gospel in Canada, 1875-1915*, Waterloo, Ontario, 1988, donde se expone muy bien esta cuestión). En Canadá, John Watson, T. B. Kilpatrick y William Patrick, discípulos de Caird, se hicieron profesores, entraron en contacto con Norteamérica y acabarían juntando estas tres reacciones en sus enseñanzas, que tuvieron gran influencia. A través de la consciencia cristiana bien informada, el poder irresistible de la opinión pública cristiana anglonorteamericana acabaría restableciendo el ambiente moral urbano a ambas orillas del Atlántico.

El renovacionismo, que aprovechaba ideas milenaristas, agudizó la consciencia del pecado individual en las sociedades democráticas angloparlantes, restituyéndoles y reforzando emocionalmente su debilitada fe. Subrayando la fe en Cristo más que la crísis personal, las Iglesias se regeneraron en santidad, y, lejos de quedar relegadas a zonas por donde no habían pasado las ideas modernas, su energía tuvo fuerte influencia en la población de las ciudades.

Edward Payson Hammond, después de participar como voluntario en el despertar religioso norteamericano de 1858, pasó dos años en el Colegio Universitario de la Iglesia Libre de Glasgow, organizó una campaña renovacionista que tuvo mucho éxito, sobre todo durante tres meses en Glasgow y volvió triunfalmente a Nueva York en 1861. Ganó fama nacional como consecuencia de varias cruzadas urbanas que se vieron coronadas por el éxito. El doctor Charles Cullis, Asa Mahan y Robert Pearsall Smith, evangelistas norteamericanos, llegaron a Gran Bretaña en 1837 para promocionar un movimiento de santidad (Martin Easterday Dieter, *The Holiness Movement of the Nineteenth Century*, Metuchen, 1980, pp. 99, 164-166, 184-209). Un abacero presbiteriano de Illinois, William E. Boardman, se convirtió, se hizo pastor y consiguió gran número de seguidores en Gran Bretaña y Norteamérica con su obra *The Higher Christian Life, (La vida cristiana superior)* (1858). Después de trabajar con éxito entre los niños pobres de la ciudad de Nueva York, Boardman se afincaría en Gran Bretaña en 1875 para escribir su obra *The Great Physician (El gran médico)* (1881) (T. L. Smith, *Revivalism*, pp. 73, 106-107, 167, y Raymond J. Cunningham, «From Ho-

liness to Healing: The Faith Cure in America, 1872-1892» en *Church History*, 43 [1974], pp. 498-513).

La preocupación por la salud corporal y espiritual se daban la mano a ojos de los victorianos (véase, Bruce Haley, *The Healthy Body and Victorian Cuture*, Cambridge, Massachusetts, 1978, y Harvey Green, *Fit for America: Health, Fitness, Sport and American Society*, Nueva York, 1986). Esto se veía también en la proliferación por el mundo atlántico de ideas religiosas como la Ciencia Cristiana, de Mary Baker Eddy, o las de Ellen White, y, a través de Ellen White y los adventistas, las de Alexander Dowie, el más extremado de todos.

Ellen White (1827-1915) fue la profetisa fundadora de los Adventistas del Séptimo Día. Desde 1855 su movimiento tuvo su sede central en Battle Creek, Michigan, y en 1903 se mudó a Washington. Para 1863, su organización contaba ya con unas 125 iglesias y 30 pastores en seis conferencias locales y estatales, con un total de 3.500 fieles. Unos cuarenta años más tarde, en 1903, la Iglesia adventista tenía casi 92.000 miembros, 2.416 iglesias, 1.101 pastores, y 102 conferencias. Dos tercios de sus miembros eran norteamericanos, pero en Gran Bretaña había empezado ya a difundirse seriamente el mensaje adventista a partir de 1878. J. N. Loughborough dio conferencias en Southampton, y siguió allí como superintendente de la misión británica durante casi veinticinco años. El primer miembro escocés se convirtió en el primer año, pero hasta 1901 no comenzó a funcionar una misión escocesa aparte, bajo la dirección de Henry Armstrong, de Liverpool. Los resultados fueron módicos: en 1909, sólo se congregaban 153 miembros en las siete iglesias de la conferencia escocesa autónoma.

Como en el caso de los mormones, los conversos británicos que volvían a su país fueron importantes al principio. Loughborough eligió a tres mineros entre los miembros norteamericanos, uno de los cuales era William Iings, emigrante de Dorset, Inglaterra, que volvió a Gran Bretaña a predicar y publicar folletos sobre salud que distribuía en sus giras misioneras por Gran Bretaña. La Iglesia de Londres estuvo a cargo del reverendo William C. Daland, neoyorquino, durante treinta y dos años. El minero adventista Robert Lamie y su familia volvieron de Norteamérica a Longrigend en 1898, donde Lamie habló en la sociedad local de perfeccionamiento, llamada Clase Bíblica de la Iglesia Nueva, y difundió el mensaje adventista. Hubo nuevos esfuerzos en Escocia, con ayuda de tiendas donadas por correligionarios neoyorquinos y asientos

enviados desde Nueva Inglaterra. Pero, a pesar de todo, en 1915 no había aún más que 172 miembros escoceses.

En Gales hubo más éxito. En 1933 había 426 miembros. A. A. John, de Illinois, había empezado a predicar en Aberystwyth en 1886, y luego tradujo al galés la obra de Ellen White titulada *Steps to Christ (Pasos hacia Cristo)* (1894). Se publicó efímeramente un revista en inglés en 1884, seguida por otra, *Health and Life*, en 1899. Esta fe, aunque minoritaria, fue parte del ambiente evangélico de fines del siglo XIX. Sus miembros serían objetores de conciencia en la Primera Guerra Mundial (estos párrafos se basan en la obra de Gibbon Daviud Hagstotz, *The Seventh Day Adventists in the British Isles, 1878-1933*, tesis inédita, Universidad de Missouri, 1935, y, menos importante, *Seventh Day Baptists in Europe and America*, anónimo, 2 vols., Plainfield, Nueva Jersey [1910], vol. I, 1.365, 1.373).

Al mismo tiempo florecieron otros pequeños grupos evangélicos. Los nazarenos, influidos por el libro de William Boardman, surgieron a fines del siglo XIX en el mundo transatlántico. Entre los fundadores del movimiento estaban los congregacionalistas escoceses A. M. Hills y George Sharpe. Los primeros misioneros norteamericanos, John Inskip y William McDonald, llegaron a Gran Bretaña en 1881. Fueron muy bien recibidos por los Metodistas Primitivos y wesleyanos, y, según parece, convirtieron a 1.300 personas en una sola velada. El norteamericano Samuel Logan tuvo considerable influencia en Gran Bretaña a partir de 1885. El hermano de G. T. Studd, evangélico importante, dio dinero para edificios. De la misma manera, la necesidad de poseer el don de lenguas se hizo patente a fines del siglo XIX y comienzos del XX (G. H. Williams y Edith Waldvogel, «A History of Speaking in Tongues and Related Gifts», en Michael P. Hamton, compilador, *The Charismatic Movement*, Grand Rapids, 1975), pp. 61-113. Los Testigos de Jehovah comenzaron también en 1881 sus campañas en Gran Bretaña con la llegada de dos misioneros. Fundada en 1884 por Charles Taze Russell (1852-1916) esta secta sólo reconoce su propia versión de la Biblia, es unitaria en sus creencias e impone exclusividad (M. James Preston, *The Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses*, Toronto, 1985, páginas 27-29). Aunque se mantenía poco numerosa, su sola existencia era indicio de la decepción que causaban las ideas y actitudes de la Iglesia oficial (Timothy L. Smith, *Called Unto Holiness: The History of the Nazarenes: The Formative Years*, Kansas City, 1982, páginas 11-49).

Alexander Dowie, graduado del Union College de Edimburgo, había sido pastor de la Iglesia congregacional en Australia del Sur, donde practicó la cura de enfermos por imposición de manos. Vinculado a la conferencia de curación divina organizada por William Boardman en 1885, Dowie se trasladó a Norteamérica en 1888. Instaló un tabernáculo en Chicago junto a la entrada de la Feria Mundial (*World's Fair*) y proclamó que sólo la oración podía curar las enfermedades. Sentó los cimientos de su «Ciudad de Sión» en una extensión de unos siete mil acres de tierra: esta ciudad modelo, según él, estaría libre de guerra, enfermedad, alcohol, espectáculos y mataderos. Llegaron de Gran Bretaña obreros especializados, pero el experimento fracasó (Gilbert Seldes, compilador, *The Stammering Century: Mind Movements, Cults, Fads, Sects and Religious Excitements in Nineteenth Centry America*, Nueva York, 1965, pp. 389-401). Una grande y ostentosa manifestación celebrada en Nueva York resultó desastrosa desde el punto de vista económico, pero una gira por todo el mundo en 1904 consiguió ganar adeptos en Sudáfrica y Europa. El año siguiente, Dowie quedó prácticamente paralizado por un ataque fulminante, y fue empeorando después de ser depuesto de la jefatura del movimiento. Pero su principal preocupación siguió siendo la curación de las enfermedades.

Un carnicero baptista, Henry Varley, del tabernáculo del oeste de Londres, en Saint James' Square, realizó una gira evangelizadora por Norteamérica en 1875. Temía la decadencia de la fe en Norteamérica debido a la ausencia de Moody y Sankey, los cuales, en el intervalo, habían convertido a muchos de los que acudían a oírles, entre otros al hermano menor de William R. Bradlaugh. Varley adoptó ideas fundamentalistas extremadas y las difundió por medio de su Liga Contra los Infieles y su revista mensual (E. Royle, *Radical*, p. 302). Reuben A. Torrey (1856-1928) y C. M. Alexander, evangelistas norteamericanos, imitaron a Varley en 1904-1905, pero con menos éxito.

La mención de la Iglesia de Inglaterra nos recuerda que se hicieron esfuerzos por afincar en Estados Unidos a británicos acomodados, temerosos de perder categoría social y propiedades, e inquietos ante un futuro incierto. Después de la Guerra de Secesión norteamericana, grupos de anglicanos trataron de fundar comunidades en Estados Unidos. Thomas Hughes, autor de la obra clásica inglesa titulada *Tom Brown's Schooldays (Los días escolares de Tom Brown)*, trató de fundar una colonia modelo en Rugby, Tennessee (1878). Los cuatro hermanos

Close hicieron experimentos parecidos en Iowa (1879). En ambos casos, lo esencial era dar nuevo impulso a la clase hidalga del campo británico (*squirarchy*), que pasaba por ser la espina dorsal de la nación británica, y también de salvar «el mejor material humano del país», que, de otra forma, se desperdiciaría. El párroco anglicano Le Mars, Iowa, reverendo H. P. Marriott Doddington, era propietario de grandes fincas en Dorset y Surrey que requerían atención constante y aunque le siguieron otros clérigos anglicanos, la comunidad no prosperó (E. C. G. Armytage, *Thomas Hughes*, Londres, 1952, p. 227; Jacob Van Der Zee, *The British in Iowa*, Iowa City, 1922, pp. 236-244; Curtis Harnack, *Gentlemen on the Prairie*, Ames, Iowa, 1985, p. 1985). Pero la imagen popular de cooperación y progreso sobrevivió a todos los obstáculos. La comunión anglicana reforzó su consciencia ultramarina como consecuencia de la primera conferencia de Lambeth, celebrada en 1867. Fue convocada como respuesta a la crisis de Colenso (R. T. Davidson, compilador, *The Five Lambeth Conferences, 1867-1908*, Londres, 1910, pp. 15 y ss.). Las reuniones decenales han continuado hasta nuestros días. Crecieron a la sombra de los dos viajes del obispo Selwyn a Estados Unidos en 1871 y 1874. Ese año, el obispo de Lichfield fue a Norteamérica, mientras el obispo norteamericano Kerfoot hacía a Inglaterra la segunda de un total de tres visitas (Hall Harrison, *Life Bishop Kerfoot*, 2 vols., Nueva York, 1886, vol. I, p. 64 y vol. II, pp. 599 y ss. Estuvo allí en 1843, 1874 y 1878). Alrededor de 18 obispos norteamericanos habían asistido a la primera conferencia. Para 1908 asistieron unos 49 obispos norteamericanos, 18 canadienses y terranovenses y 7 de las Indias Orientales. La conferencia permitió elucidar problemas y tomar decisiones. En 1888, por ejemplo, los obispos pidieron justicia social, y reforma antialcohólica, y expresaron su preocupación ante el más de un cuarto de millón de emigrantes que había abandonado Gran Bretaña por Norteamérica el año anterior (*ibidem*, pp. 110, 143).

Destacados predicadores se mostraban unánimes a ambos lados del Atlántico en cuanto al anglicanismo. El reverendo Phillips Brooks, predicador bostoniano, se ganó grandes elogios de muchos severos colegas suyos británicos en el transcurso de sus largas giras por el país. Estas giras tuvieron lugar en 1865-1866, 1877, 1880, 1882, 1887, y 1892. Brooks se mostraba duro con el clero demasiado moderno: «Los pastores jóvenes pertenecen a esa escuela de clérigo secularizado del que

sé que vosotros tenéis tanto miedo como yo, ¡mira que servirse de cualquier cosa, de música, de arte, de civilización, de sociología, para conseguir poder sobre la gente que tanto desean conquistar!» (Alexander G. V. Allen, *Phillips Brooks*, vol. III, p. 20.)

Esta sensación de solidaridad transatlántica quedó captada en la Conferencia Congregacional Internacional de Londres de 1891. Al dar la bienvenida a más de cien delegados norteamericanos, el reverendo doctor Alexander McKennall, bien conocido por sus viajes por Norteamérica, dijo: «A estos hermanos nuestros les llamamos norteamericanos, pero la verdad es que son ingleses, y que vuelven a nosotros» (R. W. Dale, compilador, *International Congregational Coundil*, Londres, 1981, vol. IV).

El siglo XIX había visto la expansión, consolidación e institucionalización de una considerable gama de fuerzas religiosas transatlánticas. Sin las influencias tradicionales y las presiones conducentes a la fe, eran necesarias nuevas técnicas para mantenerla viva. Y tenía que ser una fe dinámica. El mundo anglosajón exigía una fuerte fe anglosajona.

Capítulo III

LAS IGLESIAS Y LA PAZ

En un mundo cada vez más pequeño, la capacidad potencial de destrucción de la guerra era inaceptable. El costo social y económico, sobre todo para las naciones civilizadas, era demasiado aterrador. Antes la gente se retiraba en grupos que se aislaban del mundo para poder conservar sus principios, formaban colonias como preludio a esfuerzos por convertir el mundo, pero acababan llegando a una componenda. Ahora, los pacifistas convencidos comenzaron a formar asociaciones para promocionar sus ideas entre el público y los políticos en la escena internacional. A la zaga de las guerras revolucionarias y napoleónicas, empezaba a respirarse un ambiente nuevo. A ambos lados del Atlántico surgían organizaciones pacifistas. El pacifismo cristiano creció notablemente a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX. La influencia cuáquera creció también: su éxito económico y su presencia visible en las iniciativas de paz era considerable. A partir del siglo XVII, los cuáqueros habían sido siempre objetores de conciencia a la guerra. Los «Amigos» (como ellos se llamaban) británicos habían apoyado en Norteamérica los esfuerzos pacifistas contra la guerra india de 1755. John Woolman, Anthony Benezet y John Pemberton, coloniales norteamericanos, habían recibido el apoyo de sus correligionarios británicos Samuel Fothergill, Catherine Payton (1727-1794) y Mary Paysley (1717-1757) (véase W. Hodgson, *The Life and Travels of John Pemberton*, Londres, 1844, y Peter Brock, *Pacifism in the United States*, Princeton, 1968, pp. 136-137). Esta obra magistral de Brock es indispensable. La renuncia de Nueva Inglaterra a ir a la guerra con Gran Bretaña en 1812 parece haber dado lugar ulteriormente a un sentimiento pacifista norteamericano más fuerte todavía. El pastor congregacionalista evangélico David Brogue, miem-

bro de la Sociedad Pacifista Londinense, publicó en Estados Unidos en 1813 un discurso titulado *On Universal Peace (Sobre la paz universal)*. William Ladd (1778-1841), el congregacionalista norteamericano, publicó en 1815 un importante *Ensayo sobre un Congreso de las Naciones (Essay on a Congress of Nations)*, y se carteó con activistas británicos (John Hemmenway, *Memoir of William Ladd*, Boston, 1872. Y también *Essay on a Congress of Nations for the Adjustment of International Disputes With Resort to Arms*, 1840, Nueva York, 1916, compilador). En 1815, un comerciante presbiteriano neoyorquino, David Low Dodge (1774-1852) fundó la primera sociedad pacifista, que fue seguida en seguida por la Sociedad Unitaria de Noah Worcester de Massachusetts. En Londres se fundó en 1816 una Sociedad para la Promoción de la Paz Universal Permanente, cuya principal fuerza era el acaudalado filántropo cuáquero William Allen (A. C. Beales, *The History of Peace: A Short Account of the Organised Movements for International Peace*, Londres, 1931; Merle E. Curti, compilador, *The American Peace Crusade, 1815-1860*, Nueva York, 1965; y Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton, 1972).

Los pacifistas ingleses iniciaron a su vez contacto epistolar con los unitarios William Ellery Channing y Samuel J. May. En 1828, en Nueva York, el *Harbinger of Peace* de William Ladd publicó la idea del cuáquero inglés doctor Thomas Hancock: «Si se dejara en manos de los prudentes y los buenos decidir qué guerra es realmente defensiva, pienso que nuestra causa quedaría segura, y, dada la forma de ser del mundo, no podría tener lugar ninguna guerra de ese tipo en una nación realmente deseosa de mantener la paz» (citado en P. Brock, *Pacifism*, p. 384. Véase también Edson L. Whitney, *The American Peace Society*, Washington, D.C., 1928, p. 203, en lo referente a la constitución de la Sociedad Pacifista Norteamericana). La guerra ofensiva era inaceptable, pero no era necesaria una actitud de absolutismo pacifista para ser aceptado como miembro.

En Nueva York se fundó en 1828 una Sociedad Pacifista Norteamericana. El reverendo George Beckwith, que fue su secretario hasta su disolución en 1855, insistía en su mensaje: viajaba por término medio 5.000 millas al año y hablaba en público 38 veces a la semana (E. L. Whitney, *American Peace*, p. 107). También se crearon organizaciones a nivel estatal. En la Sociedad Pacifista de Connecticut estaban el doctor Heman Humphrey, presidente del Colegio Universitario de Am-

herst, Henry Barnard, el educador; Thomas Gallaudet, el reformador humanitarista cuáquero. En contacto con Thomas S. Grimke (1786-1834) el jurista cuáquero de Carolina del Norte, Jonathan Dymond (1796-1828), cuáquero inglés, consiguió gran publicidad para sus escritos pacifistas, sobre todo el titulado *An Inquiry into the Accordancy of War with the Principles of Christianity (Investigación sobre la guerra en relación con los principios del cristianismo)* (1823). Dymond, compañero de Exeter y miembro del comité directivo de la Sociedad Pacifista Británica (1816), estaba emparentado con los Cadbury y con Thomas Eddy, el filántropo norteamericano (Charles William Dymond, *Memoir, Letters and Poems of Jonathan Dymond*, s.l., 1911). En 1831, el cuáquero Seth Youngs Wells publicó en el *Harbinger of Peace* la idea de formar una organización internacional capaz de imponer la paz con sanciones si fuese necesario (E. D. Andrews, *The People*, pp. 216-217. Sobre Wells véase el estudio de W. I. Farrison, Chicago, 1969). El año siguiente, el pacifista inglés H. C. Howells visitó Estados Unidos. Barnard, de Connecticut, y Humhprey, de Amherst, asistieron en 1835 a la reunión de aniversario de la Sociedad Pacifista Londinense (M. E. Curti, *The American*, p. 135). Los temibles cuáqueros, Joseph y J. Gurney, teólogo conservador, banquero autor del popular *Essay on War and Its Lawfulness under the Christian Dispenstion (Ensayo sobre la legalidad de la guerra en un ambiente cristiano)* (1833), y el extremista Joseph Sturge, los siguieron unos años más tarde. Cinco años después, Adin Ballou, ex pastor universalista, comunitario e ideólogo pacifista, publicó su *Christian Noresistance (No resistencia cristiana)*, que llegó a Inglaterra: los cuáqueros, en general, se mostraron contrarios. Ballou trató más tarde de reavivar la decaída Liga No Resistencia de Nueva Inglaterra (1845-1846) (P. Brock, *Pacifism in the U.S.*, p. 579; M. E. Curti, *The American*, p. 69). Después de la Guerra de Secesión norteamericana, Ballou fundaría la Unión Pacifista Universal (1866), que restableció contacto con los dirigentes pacifistas británicos (E. L. Whitney, *American Peace*, pp. 116-117).

El universalismo como tal secta no hizo, sin embargo, ninguna declaración de paz. Su Convención General se abstuvo de tomar posiciones en esa cuestión entre 1833 y 1870. Los universalistas se mostraban activos individualmente como campeones de la paz. Edwin Hubbell Chapin (1814-1880), prolífico escritor universalista, asistió a la Convención de la Paz Mundial de Frankfort (1850), mientras otros dos uni-

versalistas, Charles Spear y Alonzo A. Miner estaban entre los treinta delegados norteamericanos del Congreso de la Paz Universal reunido en Londres en 1851. Como muchos otros delegados, éstos eran también campeones del antialcoholismo (R. E. Milner, *The Larger Hope*, pp. 501-511).

En 1837, el antiesclavista William Lloyd Garrison organizó la extremista Liga de No Resistencia de Nueva Inglaterra. Quería dar un contenido importante al mensaje de la campaña pacifista. Como afirmaba la declaración de las ideas de no resistencia de Nueva Inglaterra: «No podemos reconocer lealtad a ningún gobierno humano» (P. Brock, *Pacifism in America*, p. 543). Jesucristo era el único gobernante y el único legislador. Obedeciéndole a él en lugar de a las autoridades terrestres no podía haber distinciones de categoría, sexo u origen: «Nuestra patria es el mundo, nuestros compatriotas son toda la humanidad». Los gobiernos de este mundo «se convertirán en los reinos de nuestro SEÑOR y de su CRISTO, que reinará eternamente» (*Principles*, citado *ibidem*, p. 545). Garrison comparaba la Sociedad Pacifista Norteamericana con la Sociedad de la Colonización Norteamericana: quería transformarla de la misma manera que había transformado el movimiento antiesclavista (*ibidem*, p. 540). Quería poner fin a las guerras, las cárceles y la pena de muerte. Por desgracia, la cuestión de la esclavitud iba a adquirir creciente importancia, reduciendo los efectos del movimiento antirresistente a partir de 1850.

Henry Clarke Wright, pastor unitario norteamericano convertido al congregacionalismo, se hizo antiescalvista y pacifista garrisoniano. Fue nombrado vicepresidente y agente general de la Liga de No Resistencia, y a partir de 1843 pasó muchos años en Gran Bretaña. Se carteó con Joseph Sturge, el cuáquero de Birmingham, y con John Scoble, el pacifista antiesclavista (M. E. Curti, *The American*, p. 85). Dio conferencias y escribió gran número de folletos en apoyo de la paz, aunque se mantuvo algo distante de la Sociedad Pacifista Londinense. Uno por lo menos de estos folletos fue traducido al galés. Tanto Wright como Garrison se adelantaron a la idea de la desaparición del estado y el triunfo del cristianismo:

> Dios, por ser justo, benéfico e inmutable, nunca autorizó, ni podrá autorizar jamás, que una parte de sus hijos mate y extermine a la otra,

> digan lo que digan las escrituras (ya sean sagradas o profanas) de lo contrario.
> (citado en P. Brock, *Pacifism in the U.S.*, p. 592.)

A su debido tiempo, personalidades como el antiesclavista unitario Samuel J. Freeman Clarke acabarían entrando en la liga. En 1835, el reverendo doctor Francis Wayland (1796-1865), presidente de la Universidad Brown, y conocido en el circuito transatlántico, había unido sus fuerzas a las del pacifismo. El fundador de esa universidad, Moses Brown, era director de la Sociedad Pacifista (1828-1835) (M. Thompson, *Moses Brown, Reluctant Reformer*, Chapel Hill, N. C. , 1962). Su obra titulada *The Elements of Moral Science (Elementos de Ciencia Moral)* (1835), muy leída, defendía la doctrina de la no resistencia. Incluso entre la gente respetable, la idea garrisoniana ganaba terreno: su lógica perfeccionista cristiana se basaba en el rechazo del gobierno civil. El internacionalismo ganaba terreno. En los tres congresos de la Paz Universal de Bruselas (1848), París (1849) y Londres (1851), había delegados británicos y norteamericanos (P. Brock, *Pacifism in America*, página 506).

Elizabeth Pease, de la opulenta familia cuáquera Darlington, apoyó también activamente el movimiento pro paz, mientras Asa Mahan, presidente del Colegio Universitario de Oberlin, pasó varios meses, desde mediados de 1849, haciendo propaganda por la paz y el antialcoholismo en Gran Bretaña (R. Carwardine, *Transatlantic*, p. 145).

En Gran Bretaña se fundó una animada Sociedad Pacifista de Glasgow, con ocho auxiliares y unos veinte corresponsales, que celebró mítines muy publicitados contra las guerras del opio y las guerras afganas. Es importante señalar que Joseph Brotherton, diputado y cristiano bíblico, fue siempre defensor de las iniciativas pacifistas y asistió al Congreso Pacifista de 1849. En 1827, en Birmingham, Joseph Sturge fundó una Sociedad Pacifista, también muy llena de animación, mientras Samuel Roberts adquiría importancia en la organización galesa (P. Brock, *Pacifism*, p. 380). Como consecuencia de la visita de Sturge a Norteamérica inmediatamente después de la Convención Antiesclavista de Londres, se invitó a los delegados a participar en un congreso pacifista internacional. El reverendo Robert Baird, secretario de la Sociedad Evangélica Extranjera de Nueva York, el reverendo G. C. Beckwith, los Tappan, y varios delegados de la Sociedad Pacifista Norte-

americana, se unieron con Richard Cobden, Brothton y muchos otros en esto (E. L. Whitney, *American Peace*, pp. 64-70).

Estos sentimientos pudieron tener cierto impacto. Durante la crisis centroamericana de 1855-1856, baptistas británicos y uniones congregacionalistas participaron activamente, pronunciando discursos llenos de entusiasmo, que fueron transmitidos a las Iglesias y ciudades hermanas desde Glasgow y Edimburgo (E. L. Whitney, *American Peace*, páginas 109-110).

Pero posiblemente el personaje más importante de todas estas campañas pacifistas transatlánticas fuese Elihu Burritt. Nacido en 1810, incansable, ingeniosísimo y autodidacta, Burritt creía que Estados Unidos era «una institución divina». Completamente contrario a las doctrinas no resistentes de Garrison, Burritt publicó periódicos, revistas y libros y dio conferencias en apoyo de la paz, así como también por la abolición de la esclavitud y el alcohol. Se carteó con importantes cuáqueros británicos y consiguió artículos escritos por el reverendo James Angell James, congregacionalista de Birmingham (1785-1859), llegando a persuadir a Thomas Dick, de Dundee, Escocia, a escribir un voluminoso folleto contra la esclavitud. Burritt estaba convencido de la superioridad del vínculo espiritual existente entre los anglosajones (P. Tolis, *Elihu Burritt*, pp. 136-137).

El evangélico Burritt y sus amigos cuáqueros se mostraron muy activos en 1843 en disipar el peligro de una guerra por el territorio de Oregón. Burritt y Joseph Crosfield, de Manchester, publicaron una *Llamada a los Comerciantes del Reino (An Appeal to the Merchants of the Realm)*, que fue distribuido entre los congresistas norteamericanos y los diputados británicos. Se intercambiaron declaraciones de paz entre diversas ciudades a ambos lados del Atlántico, y damas cuáqueras norteamericanas enviaron saludos de paz a las damas británicas. Todo esto ayudó a que bajase la temperatura (P. Tolis, *Elihu Burritt*, p. 139).

Burritt iba a pasar casi diez años en Gran Bretaña. Viajó por todo el país predicando su mensaje de paz. En Pershore, Inglaterra, fundó en 1846 la Liga de la Hermandad Universal, organización completamente pacifista. Celebró alrededor de setenta mítines en apoyo de la paz después de la Convención Pacifista Internacional de Londres y en 1852 dio otras sesenta conferencias en cuatro meses en Gran Bretaña. Sus viajes como conferenciante por Gran Bretaña eran financiados en parte por Lewis Tappan, evangélico, Joseph Sturge (1793-1859) y Ja-

mes Clark, fabricante de zapatos, cuáqueros ambos. También se ganó el apoyo de los unitarios J. B. Estlin y Richard Rathbon. En Londres, Burritt publicó una revista mensual llamada *Bond of Brotherhood (Vínculo de hermandad)*, que se distribuía en Gran Bretaña y Norteamérica, y en el término de una década vendía ya 4.000 ejemplares al mes. Para 1848, ya se habían fundado 400 filiales, con un total de 30.000 miembros. Se celebraron congresos pacifistas en Manchester (1853) y Edimburgo (1853) (P. Tolis, *Elihu Burritt*, pp. 160, 197). Entre tanto, Burritt fundó en Norteamérica la revista *The Christian Citizen*, con el poeta escocés J. B. Syme de codirector, que no tardó en convertirla en revista política independiente escocesa. Thomas Dick, amigo de Burritt, partidario de la abolición de la esclavitud y reformista humantiario, publicó artículos tanto en el *Christian Citizen* como en el *Advocate of Peace*.

La hermandad de Burritt se fusionó en 1857 con las Sociedades Pacifistas Británica y Norteamericana. Burritt, no habiendo tenido éxito con sus planes de fundar colonias agrícolas en los estados del sur con mano de obra libre, volvió a Inglaterra en 1863. En 1865 fue nombrado cónsul norteamericano en Birmingham, y promocionó la emigración de gente pobre a Norteamérica como medida fomentadora de la paz y de ayuda a los esclavos liberados. Por ejemplo, Edwin A. Curley, en su obra titulada *Nebraska, sus ventajas, recursos e inconvenientes (Nebraska, Its Advantages, Resources and Drawbacks*, Nueva York, 1875, p. 15) asegura que la emigración británica a Norteamérica redujo el espíritu militar, aumentó los jornales y dio lugar a una política exterior más conciliatoria.

Burritt mantuvo sus vínculos con la Sociedad Pacifista Londinense a su vuelta a Norteamérica. En mayo de 1861, le dijo al reverendo Henry Richard (1812-1888) que la Sociedad Pacifista Norteamericana estaba en la situación absurda de hablar de las fuerzas federales como si su labor fuera puramente policial, no bélica: «Todos los ministros del Evangelio, todas las clases de la comunidad, han sido llevadas a esta idea» (citado en P. Brock, *Pacifism in U.S.*, p. 695). Los Grimke pensaban también así. Richard quedó aterrado. La no resistencia se había integrado.

Casi tan importante como Burritt, el norteamericano Henry Clarke Wright (1769-1870), pastor congregacionalista presbiteriano, era en primer lugar campeón de la paz. En 1835, recorrió casi dos mil millas para

dar sesenta conferencias de paz en el estado de Nueva York (E. L. Whitney, *American Peace Society*, p. 37). Se interesó también por la campaña antiesclavista. Era miembro de la Sociedad Antiesclavista de Massachusetts, y actuó por breve tiempo como agente de la Sociedad Antiesclavista Norteamericana. Después de vivir cinco años en Londres, fue persuadido a seguir en Gran Bretaña por los antiesclavistas de Glasgow John Murray y William Smeal, cuáquero y director de la revista *The Friend*. Viajó por Gran Bretaña dando conferencias con Frederick Douglass y James Buffum, ambos norteamericanos y antiesclavistas, y los Pease, cuáqueros, le trataban como de la familia (véase Peter Tolis, *Elihu Burritt, Crusader for Brotherhood*, Hamden, Connecticut, 1968, y también Merle Curti, *The Learned Blacksmith: The Letters and Journals of Elihu Burritt*, Nueva York, 1937). Amigo de Burritt y de Wright, Philip P. Carpenter, pastor unitario y miembro de la temible familia reformista del mismo apellido, abogó fuertemente por la paz durante su estancia en Warrington, Stroud y, más tarde, también en Canadá (véase, J. Manton, *Mary Carpenter and the Children of the Street*, Londres, 1976).

Los cuáqueros trataron de mantener los principios pacifistas incluso en medio de la Guerra de Secesión. La señora Eliza Gurney, inglesa (1800-1881), viuda de J. J. Gurney, y tres cuáqueros amigos suyos, visitaron al presidente Lincoln en 1862. Arthur O'Neill (1819-1896), graduado de Glasgow y pastor de la capilla Sion de Birmingham, defendió sin cesar la causa pacifista durante los cincuenta años de su largo pastorado (véase Christina Phelps, *The Anglo-American Peace Movement in the Mid Nineteenth Century*, Nueva York, 1930, y *Herald of Peace*, 1 de julio de 1878, 1 de marzo de 1879, y muchas otras menciones). Las ciudades provinciales eran la fuente de la fuerza de la causa pacifista.

Otros grupos religiosos de reciente formación, los Hermanos de Plymouth y los Cristadélficos, adoptaron la causa pacifista en el siglo XIX. Los Hermanos de Plymouth, que, en un principio, eran un grupo de clase alta, comenzaron a constituirse en los años veinte y treinta del siglo XIX como organización pacifista evangélica. Eran cristianos, y estaban llenos de un fuerte impulso misionero y de una intensa visión profética de moderado tinte calvinista. Su fundación oficial tuvo lugar en enero de 1832 (véase Peter L. Emley, «The Early Development of the Plymouth Brethren», en Brian R. Wilson, compilador, *Patterns of Sectarianism: Organization and Ideology in Social and Religious Movements*,

Londres, 1967, pp. 213-243). Muchos Metodistas de la Conexión Nueva y cuáqueros que buscaban una religión más vital se unieron a este movimiento entre 1835 y 1843. A partir de 1848 tuvieron lugar varias escisiones. Para nosotros su principal interés está en Canadá, con la aparición de F. W. Grant y los suyos, en Toronto, en 1885. James Taylor, *Senior*, comerciante en paños de lino y ropa blanca, que visitaba Gran Bretaña y Canadá con frecuencia por sus negocios, pudo reafirmar su control del movimiento a comienzos del siglo XX. Siendo pastor en Chicago, Taylor fundó los Hermanos Exclusivos, pasando luego la jefatura del grupo a su hijo. Conscientes de que sus propias convicciones iban por otros derroteros, y de estar aparte del resto de la comunidad, hasta el punto de comer separadamente y vivir en otras casas, los Hermanos Exclusivos florecieron en Gran Bretaña, Canadá y Estados Unidos, además de en sitios como Trinidad y Barbados (véase Bryan R. Wilson, *The Exclusive Brethren: A Case Study in to Evolution of a Sectarian Ideology*, *ibidem*, pp. 287-337).

Bajo la jefatura de R. N. Darby (1800-1882), los Hermanos llevaron su celo misionero a Irlanda, Canadá y Norteamérica. Darby visitó Norteamérica siete veces entre 1862 y 1877, manteniendo frecuente contacto con sus conversos europeos. Además captó a dos miembros de la misión millerista de 1846 a Gran Bretaña: F. G. Brown y Joshua V. Himes. Cuando murió Darby, ya se habían establecido unos ochenta y ocho puntos de reunión de los Hermanos de Plymouth en Norteamérica. Así y todo, este grupo se mantuvo siempre aparte y en un estado de pureza no contaminado por otros grupos religiosos pacifistas (P. Brock, *Pacifism*, pp. 401-403, y Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarism, 1800-1930*, Chicago, 1970, pp. 59-80). Los Cristadélficos fueron fundados en Gran Bretaña por el doctor John Thomas (1805-1871), que emigró a Norteamérica después de 1840. Thomas captó conversos en Canadá y Norteamérica. Este grupo también se oponía a la guerra y mantuvo una inmutable neutralidad en medio de todos los conflictos bélicos. Thomas era miembro de la Sociedad Pacifista Londinense, y luchó valientemente contra la guerra en el Norte y en el Sur de Estados Unidos. El tercero de estos grupos, los Discípulos de Cristo, se originó en Estados Unidos. El reverendo Alexander Campbell, nacido en Irlanda (1788-1866), emigró de Escocia (1809), y pasó del presbiterianismo, por el baptismo, a fundar su propia Iglesia en 1827. Visitó Gran Bretaña en 1847-1848

(véase David Edwin Hanall, *Quest for a Christian America: The Disciples of Christ and American Society to 1866*, Nashville, Tennessee, 1966). Campbell sufrió la influencia de Dymond, y también la de los folletos pacifistas de Grimke. Sirviéndose del modelo evangélico de la Iglesia primitiva, Campbell adoptó también, como es natural, la paz como parte esencial de su teología. Pero, en cuestión de la esclavitud, se mostró, en el mejor de los casos, ambiguo, apoyó la pena de muerte y no dejó a su Iglesia una tradición pacifista específica. En Gran Bretaña, la Iglesia de Campbell, con el nombre de Iglesias de Cristo, llegó a ganar cierta medida de popularidad (*ibidem*, pp. 402-406, y *Pacifism in America*, pp. 420-426, 861-866). Los Nuevos Adventistas, pacifistas, eran, más que otra cosa, supervivientes de los milleristas después de 1844. Su jefe, la señora Ellen G. White (1827-1915), y muchas de las personalidades dirigentes de esa secta, han sido relacionados con el movimiento de no resistencia o con la Sociedad Pacifista (*ibidem*, p. 853).

Samuel Roberts, hijo de un pastor galés independiente, asistió a los dos congresos pacifistas de 1848 y 1850. Activo congregacionalista tanto en Norteamérica como en Gales, Roberts combatió el alcohol, la pena de muerte, la esclavitud y la discriminación religiosa (W. S. Shepperton, *Samuel Roberts*, Knoxville, 1961). Roberts y su amigo congregacionalista, el reverendo Benjamin W. Chidlaw, de Ohio, y más tarde de Wisconsin, estimularon la emigración galesa a Norteamérica como medio de mejora social. Chidlaw había emigrado de niño, pero volvió a Gales en 1835 y 1839 como pastor presbiteriano renovacionista para promocionar el antialcoholismo. También vendió a miles de sus emigrantes su guía, *Y Teithiwr Americanaidd* (*El viajero norteamericano*) (R. Carwardine, *Transatlantic Revivalism*, p. 90, y Glannor Williams, *Religion*, pp. 223-224). Algo extremista en sus ideas agrarias, Roberts compró 100.000 acres de tierra para cooperar en la colonización galesa del Tennessee oriental (1856), pero tuvo poco éxito (véase Alan Conway, compilador, *The Welsh in America*, Cardiff, 1961).

El reverendo Humphrey Rowland Jones, después de trabajar durante cuatro años con éxito en concentraciones renovacionistas en Wisconsin y Nueva York, volvió en 1858 para organizar un gran renacimiento religioso en Cardiganshire (R. Carwardine, *Transatlantic...*, páginas 173-174). Otro pastor congregacionalista galés, el reverendo Michael D. Jones, ordenado en Cincinnati (1848), volvió a su tierra en 1850 para suceder a su padre como director del Colegio Universitario

de Bala. Después de rechazar la proposición de una colonia ideal galesa en Wisconsin, Jones enviaría la primera tanda de colonos congregacionalistas galeses a Chabut, Patagonia, en 1865. Quince años después, había allí 1.500 colonos, y siguieron llegando nuevos grupos. Jones mismo fue a Chabut en 1882 (véase John E. Baur, *The Welsh in Patagonia: An Example of Nationalistic Migration*, y Glyn Williams, *The Desert and the Dream: A Study Welsh Colonisation in Chabut, 1865-1915*, Cardiff, 1975, pp. 73, 150, 234). Sin embargo, en 1901 unos 500 emigrarían a Saltcoats, Canadá. Los galeses parecen haber acabado por ser absorbidos gradualmente en la sociedad religiosa norteamericana angloparlante, más numerosa que ellos, que les rodeaba, a medida que iban teniendo éxito y separándose de sus raíces y viajando (véase Emrys Jones, «Some Aspects of Cultural in an American Welsh Community», en *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion* [1952], pp. 15, 41, y David Ellis, «The Assimilation of the Welsh in Central New York», en *Welsh History Review*, 6 [1973], pp. 424-447).

Entretanto, el interés religioso por la paz creció con la formación de la Asociación Internacional de Arbitraje y Paz (1880), cuyo objeto consistía en eliminar la guerra como medio de resolver diferencias internacionales. Esta asociación estaba inspirada por el diputado británico humanitario William Randal Cremer (1883-1908), fundador de la Asociación Pacífica de Trabajadores (1870) como sustituto de la Asociación de Trabajadores (1864), ahora socialista. Cremer había trabajado activamente en la organización de congresos de paz europea en París (1876). Apoyada por el cardenal Manning, los reverendos Charles Spurgeon y Newman Hall, y la Unión Congregacionalista, una delegación de parlamentarios y sindicalistas ingleses fue a visitar al presidente Cleveland de Estados Unidos en 1887. Tuvieron lugar después numerosas reuniones y William Jones, el nuevo secretario de la Sociedad Pacifista Londinense, hizo una gira de conferencias por las universidades norteamericanas. Además, en noviembre de 1887 habló en la reunión nacional de la Unión Cristiana Antialcohólica de Mujeres, lo que le permitió fundar en ella un departamento pacifista. Entre 1889 y 1924, tuvieron lugar veinticuatro congresos pacifistas internacionales, y poco después la Unión Interparlamentaria comenzó a promocionar el entendimiento internacional organizando un número parecido de reuniones. Las organizaciones pacifistas, con considerable apoyo religioso británico y norteamericano, celebraron un congreso en la Exposición Colombina

de Chicago en 1893. El contacto transatlántico se intensificó (E. L. Whitney, *American Peace*, pp. 162-196, y Howard Evans, *Sir Randel Crey*, Londres, 1909).

Cremer, entre tanto, promocionaba un trabajo de arbitraje con Estados Unidos. Preparó un memorial para el congreso norteamericano, refrendado por casi 8.000 representantes de las Iglesias británica presbiteriana, baptista y congregacionalista, y en 1897 visitó Norteamérica para conseguir el mismo tipo de apoyo. Para 1910 alcanzaría su objetivo (*ibidem*, pp. 229-236). Se produjeron otras iniciativas. La Sociedad Pacifista Norteamericana celebró reuniones nacionales e invitó a influyentes personalidades religiosas británicas. En 1907, por ejemplo, asistieron: el importante periodista congregacionalista William T. Stead y el reverendo Walter Walsh, de Dundee (*ibidem*, p. 255). Entre sus seguidores había manistas y socialistas, como en el movimiento de la Comunidad Internacional (*International Polity*), que llevó a Gran Bretaña a campeones norteamericanos de la paz como David Starr Jordan (véase N. Angell, *The Foundation of International Polity*, Londres, 1914, sobre todo 194 y ss.). Pero el estallido de la Primera Guerra Mundial puso en evidencia lo infundado de todas estas esperanzas.

Los esfuerzos siguieron, en vano, a través de grupos de mujeres todo a lo largo de la guerra. En la era posbélica, esos vínculos cobraron nueva vida y recibieron cierta fuerza. A pesar de todo, con la llegada de la depresión, los cambios en la vida de las mujeres y la decadencia del reformismo, estas esperanzas estaban condenadas al fracaso.

Capítulo IV

EL DEMONIO ALCOHOL Y LAS IGLESIAS

Si la paz internacional e interna preocupaba a los grupos religiosos transatlánticos, la paz doméstica y el antialcoholismo eran sus principales inquietudes. La familia, la respetabilidad y la religión serían protegidas: la movilidad social hacia arriba, con sus frutos positivos de ahorro, sobriedad y diligencia, serían sus mejores consecuencias. Todo esto era parte del impulso general hacia la educación de masas en el sentido más amplio de la expresión, y, en Gran Bretaña, también hacia la participación política. Como dijo en 1892 sir Samuel Chisholm más tarde lord preboste de Glasgow:

> Si queremos que Glasgow sea una ciudad modelo, una idea ideal, será necesario prohibir todos los centros que tienen permiso para vender alcohol, de modo que el papel benéfico de las organizaciones religiosas y caritativas no se vea frustrado.
> (*Temperance League Journal*, 27 de febrero de 1892. Chisholm era muy conocido entre los reformadores norteamericanos por sus campañas contra los barrios pobres, la bebida y la profanación del domingo. Sobre este tema, véase mi *Portable Utopia: Glasgow and the United States, 1820-1920*, Aberdeen, 1984, 106-150.

Las Iglesias y las sectas divididas podían unirse en pro de un bien común deseable. Las elecciones políticas limpias eran también deseables para las ansiadas ciudades modelo «libres de alcohol». Estas actividades abrían posibilidades de éxito para jóvenes no bien relacionados socialmente, pero cultos y con convicciones morales. En efecto, el antialcoholismo organizó la vida de los obreros: insignias y galas de antialcoholismo, medallas y condecoraciones y reuniones antialcohólicas

daban a la comunidad una sensación de identidad, y también daban cohesión al orden agrario norteamericano, todavía primitivo y en formación. Por ejemplo, Thomas Whitaker, obrero textil itinerante de Lancashire, inspirado en 1834-1835 por el ejemplo del movimiento antialcohólico de Preston, se lanzó a una carrera antialcohólica en la que encontró respetabilidad, oportunidades y una honda vocación. En 1874-1875, durante sus considerables viajes por Gran Bretaña y Norteamérica, Whitaker desarrolló más aún sus actividades organizando campañas por la paz y contra la pena de muerte (Thomas Whitaker, compilador, *Life's Battles in Temperance Armour*, Londres, 1888). Whitaker conoció a John Cluer, un tejedor escocés, en Wigt Cumberland; Cluer emigró después a Norteamérica, se hizo sindicalista militante, se vio desacreditado por un escándalo, y volvió a salir de la obscuridad en Brooklyn en 1875 (*ibidem*, pp. 119-120). Thomas Cook, baptista y famoso agente de viajes londinense, ayudó a Whitaker y cooperó en el movimiento antialcohólico (*ibidem*, p. 195). También trabajó con el padre Mathew, famoso fraile irlandés, en sus actividades inglesas (*ibidem*, pp. 239-340).

La batalla transatlántica contra el demonio alcohol pasó por varias fases: consciencia y persuasión moral; organizaciones dedicadas al antialcoholismo, y luego a la prohibición total del alcohol; y, finalmente, grandes campañas dedicadas a una amplia gama de reformas sociales. Pero, todo a lo largo de la cruzada, palpitaba una hostilidad provincial a la metrópoli, ya fuese Londres o Nueva York.

A medida que la sociedad industrial urbana rompía las viejas inhibiciones, la vida comenzó a convertirse en un problema. La vida urbana y las nuevas disciplinas industriales dieron lugar a nuevas presiones, acentuadas por la pobreza, y luego, también, por la necesidad de organizar el tiempo libre de las masas. Las bebidas alcohólicas actuaban como liberadoras, sedantes, y eran más seguras y baratas que la leche o el agua de entonces. La prostitución y su ataque directo a la familia victoriana idealizada se relacionaba siempre con la bebida en la mente de los reformadores de entonces. Parte de este culto a la domesticidad era la mejora de las viviendas y el fomento de los entretenimientos sanos y los parques públicos. El bar, o «casa pública» (*public house*, de donde *pub*) ya estaba superado en buena medida para los años setenta del siglo XIX como centro social, de discusión de noticias y lugar de recreo. Las reformas alimentarias tenían por objeto reducir el exceso de

bebida por motivos humanitarios y económicos, pero, en ocasiones, también por motivos de negocios: los reformadores antialcohólicos eran con frecuencia comerciantes y almacenistas de té, café y refrescos. Las campañas antialcohólicas permitían la expresión de opiniones políticas radicales dentro del marco social y político entonces vigente, ofrecían la oportunidad de tratar de mejorar el orden social sin llegar a turbarlo en sus características esenciales: la deferencia a los superiores, la propiedad y la riqueza eran sacrosantas. Al mismo tiempo, sin embargo, era posible mejorar la salud, el régimen alimenticio y la eficiencia general del país por medio de regímenes alimentarios libres de alcohol y, en ocasiones, también libres de carne. Más tarde, el capital y los sindicatos de Gran Bretaña y Norteamérica podrían unirse contra el alcohol por considerar que era causa de ineficiencia y pérdida de productividad, y perjudicial para la marcha del trabajo, y, en el caso de los sindicatos, también porque impedía la buena organización. El entusiasmo antialcohólico, o «seco», como se decía entonces, era con frecuencia cálido y emocional en una sociedad como aquélla, en la que las instituciones cambiaban por influencia de especialistas. Las zonas textiles de Gran Bretaña y también, en cierta medida, de Norteamérica, fueron desde el principio centro de agitación antialcohólica. En Norteamérica, sin embargo, había un fuerte movimiento rural antialcohólico matizado por antipatía a los valores de la nueva vida urbana.

En ambos países las organizaciones antialcohólicas ofrecían un cauce para el activismo religioso, el autodidactismo y la mejora laboral y social en la comunidad local. Las condecoraciones o medallas del padre Mathew, las cintas azules y otras distinciones otorgadas por organizaciones posteriores daban una sensación de identidad y respetabilidad. El antialcoholismo creó nuevas oportunidades de negocios en otros terrenos: William Collins, un impresor de Glasgow, llegó a ser importante editor cristiano, lord preboste de la ciudad y famoso filántropo. La reforma permitió también a George Gallie, el cuñado swedenborgiano del reverendo David Naismith, levantar un floreciente negocio editorial. Baillie Torrens, de Glasgow (1811-1884), firme defensor de los antialcoholistas británicos, creó una importante empresa de decoración (*Portable Utopia*, p. 118). Los mítines y manifestaciones públicas y las reuniones sociales ofrecían oportunidades de contactos, mejora profesional y perfeccionamiento organizativo. El antialcoholismo se convirtió en un auténtico modo de vida.

El ejemplo de la sociedad antialcohólica norteamericana a partir de 1826 influyó en el reverendo John Edgar, de Belfast, en John Dunlop, de Glasgow, en Henry Forbes, de Bradford, y en los Siete Hombres de Preston, Lancashire. Estos Siete Hombres, metodistas y baptistas, eran extremistas en religión y política (Preston fue también el lugar donde se produjeron las primeras conversiones británicas al mormonismo). En 1834, Lancashire aportó casi el treinta por ciento de los miembros de la Sociedad Antialcohólica Británica y Extranjera. En 1831 se fundó una sociedad antialcohólica en Londres. Los cuáqueros eran fuerza importante en este movimiento, aportando casi una cuarta parte de sus principales personalidades. Además, las mujeres cuáqueras influían mucho en la mobilización femenina en general. A pesar de su volumen, relativamente pequeño, la Sociedad Británica de Emigración Antialcohólica (1842) formaba parte de esta compleja interrelación anglonorteamericana (estos párrafos se basan en la obra de Brian Harrison titulada *Drink and the Victorians: The Temperance Question in England, 1815-1872*, Londres, 1971, pp. 19-63, 96-109, 165-166, 330-339).

Los pastores encontraron también un papel nuevo en el mundo industrial urbano como defensores de la moralidad y árbitros de la respetabilidad. Como dijo el reverendo doctor Albert Barnes: «Los borrachos obstaculizan la llegada de la gran esperanza milenarista» (citado en Charles C. Cole, *The Social Ideas*, p. 117). El reverendo Joseph Barker, metodista primitivo, que luego se hizo librepensador y volvió a su fe juvenil en Brooklyn, Estados Unidos, y el reverendo Francis Beardsall, que iba a emigrar más tarde a Canadá, fueron secretarios y directores de revistas antialcohólicas. Pero los pastores que dominaban la Sociedad Antialcohólica Británica y Extranjera se inquietaban porque laicos poco cultos tenían papeles de demasiado lucimiento en el movimiento contra el alcohol. La Sociedad Antialcohólica Galesa (1831) debía mucho a la influencia y el ejemplo de Norteamérica (R. Carwardin *Transatlantic Revivalism*, p. 90). El reverendo John A. Johnston, de Springburn, secretario de la Liga Antialcohólica Escocesa, recorrió Escocia entera y visitó Norteamérica. Políticos como James Silk Buckingham y sir Wilfred Lawson, diputados británicos, movilizaron estos sentimientos religiosos para conseguir la promulgación de legislación antialcohólica. Richard Cobden, también diputado y enemigo de las leyes del trigo, veía en el antialcoholismo la base de todas las demás reformas.

Los activistas norteamericanos apoyaron en gran medida este movimiento en todas sus fases. La organización antialcohólica norteamericana se fundó en 1826, y sus folletos, sobre todo el de Lyman Beecher, se reeditaban y distribuían también en Gran Bretaña. El reverendo profesor John Edgar, de Belfast, introdujo en Escocia la idea norteamericana, que fue difundida por toda Inglaterra por hombres de negocios escoceses, como Henry Forbes, de Bradford, y William Collins, de Glasgow. En Inglaterra surgían ya movimientos locales, como el de los famosos Siete Hombres de Preston en torno a Joseph Livesey (1832). Es importante observar que tres de estos siete hombres eran metodistas primitivos. Muchos evangelistas norteamericanos apoyaban el movimiento cuando venían de visita a Gran Bretaña. La abstinencia total de bebidas alcohólicas fue parte del impulso renovacionista en general (Louis Billington, «Popular Religion and Social Reform: A Study of Revivalism and Teetotalism, 1830-1850», en *Journal of Religious History*, 10 [1979]; John Codman, *A Narrative of a Visit to England*, Boston, 1838; D. O. Mearns, *The Life os Edesard Norris Kirk*, Boston, 1878; Robert M. York, *George B. Cheever: Religious and Social Reformer, 1807-1890*, Orono, Maine, 1955). En Escocia, en el término de un año, las sociedades antialcohólicas llegaron a pasar de cien, con un total de quince mil miembros, y para 1831 la Sociedad Antialcohólica Británica y Extranjera ya estaba bien afincada en el país. Por desgracia, comenzaron a producirse divisiones entre los elementos «moracionistas» y los partidarios de la abstinencia total. Esto fue una rémora para el desarrollo del movimiento, hasta la aparición de J. B. Gougn, norteamericano (B. Harrison, *Drink and the Victorian*, p. 145; Edward Morris, *A History of The Temperance and Teetotal Societies of Glasgow from Their Origin to the Present Time*, Glasgow, 1855).

Los obreros que habían hecho el voto antialcohólico llevaban con frecuencia sus convicciones consigo a Norteamérica. Henry Smith, de West Ham, emigró a Nueva York y continuó allí su trabajo misionero (T. Whitaker, *Life*, pp. 338-339). A los obreros que emigraban se les incitaba a inscribirse en sociedades antialcohólicas antes de embarcar, durante la travesía y al llegar, como prueba de respetabilidad. Como les dijo un norteamericano: «Esa prueba será para vosotros de gran utilidad, porque os ayudará a encontrar trabajo en cualquier parte de Norteamérica: a menos que con vuestra conducta o vuestro aspecto demostréis que frecuentáis los bares a pesar de vuestra promesa» (*Scottish*

Temperance Society Record, octubre de 1833). Los emigrantes, como dijo Robert Smith en 1864 en su discurso de despedida a Robert Reid, personalidad del antialcoholismo escocés, formaban parte de un movimiento de la clase trabajadora cuya misión era difundir el mensaje de autoayuda y automejora por medio de la abstinencia total (*Temperance League Journal*, 27 de febrero de 1864). Otros emigrantes sostenían también sus convicciones antialcohólicas en el nuevo país: un miembro fundador de la Liga Antialcohólica Escocesa, W. T. Templeton, emigró hacia 1867; el pañero Samuel Chisholm Blair emigró a Iowa, volviendo luego al negocio de su padre, en Dumfries, y pasando más tarde a ser gerente de una sociedad norteamericana de seguros en Glasgow; Samuel Todd, vinculado al movimiento Femenino Antialcohólico, emigró a Chicago y asistió al funeral de Francis Willard (*Portable Utopia*, páginas 130-131).

Había proyectos de organización de emigración antialcohólica. En 1871, el reverendo Robert Kerr, pastor independiente de Forres, Escocia, procedente de Lanchashire, promocionó, en compañía de James Miller, editor y director del *Forres Gazette*, una colonia antialcohólica en Minnesota. Después de una larga gira por la comarca, volvió en octubre de 1872 para dar conferencias sobre las ventajas de la emigración. Se reclutaron unos ciento cincuenta miembros por medio de anuncios en el *Scottish Temperance League Journal*, los cuales se afincaron en tierras situadas a lo largo del ferrocarril del norte del Pacífico (*Forres Gazette*, 23 de octubre de 1872; *League Journal*, 3 de mayo de 1873. Véase también, James P. Shannon, *Catholic Colonisation on the Western Frontier*, New Haven, 1957, pp. 10-11, donde hay material relacionado con este tema). La autoayuda y el autoperfeccionamiento eran parte de la educación antialcohólica.

Otro proyecto parecido consistía en organizar colonias en la patria. Gente religiosa planificaba y construía ciudades modelo a ambos lados del Atlántico para sus compatriotas. Titus Sal diputado británico, propietario de empresas textiles en Bradford, construyó una aldea modelo, Saltaire, en un ambiente libre de alcohol (Robert Begarnie, *Titus Salt*, Londres, 1877). John G. Richardson, negociante en géneros de lino, construyó en Irlanda una aldea libre de alcohol llamada Bessbrook. También en Norteamérica prosperó este tipo de proyectos: Milville, en Nueva Jersey; Saint Johnsbury, en Vermont; y en Sasketchewan y en otras partes. Algunas ciudades tenían también arrendamientos res-

trictivos con opción preferente para la gente local (P. T. Winskill, *The Temperance Movement*, pp. 111, 115).

Pero, si el movimiento antialcohólico suscitó la cuestión de la vivienda y sus deficiencias, también suscitó la cuestión del régimen mentario, la comida sana y, en último término, el vegetarianismo. Sylvester Graham, pastor norteamericano convertido a la causa de la alimentación sana tuvo considerable influencia en este terreno. Se hizo eco de las ideas dietéticas del siglo XVII sobre la carne y el alcohol, que hacían a la gente agresiva, despertaban en ellos lujuria incontrolable y los destruían físicamente. Thomas Law Nichols y su mujer, Mary Gove, desarrollaron y publicaron estas ideas a ambos lados del Atlántico, introduciéndolas en el catolicismo como consecuencia de su conversión a esa religión y de su emigración a Gran Bretaña. El tipo de vida agraria, la responsabilidad sexual, el régimen alimenticio y los derechos de las mujeres eran esenciales para una democracia verdaderamente sana (véase, T. L. Nichols, compilador, *Forty Years of American Life*, Nueva York, 1937; Bertha-Monica Stearns, «Memnonia: The Launching of a Utopia», en *The Church and Reading: Studies in Church History*, 19 [1982], 249-270; Philip Gleason, «From Free Love to Catolicism: Dr. and Mrs. Thon Low Nichols at Yellow Springs», en *Ohio Historical Quarterly*, 70 [1961], pp. 283-307; John B. Blake, «Mary Gove Nichols, Prophetess of Health», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 106 [1962], pp. 219-233). En los mataderos, las traídas de agua y los centros de maternidad de la época, igualmente malsanos, Nichols tenía una base para sus protestas. Fundó un centro hidropático en Malvern, Worcesteshire, y lo dirigió durante varios años. Nichols coincidía en sus ideas hidropáticas con importantes campeones norteamericanos del antialcoholismo. Gracias a él se fundaron por lo menos otros diez y siete centros hidropáticos en Gran Bretaña. El doctor Alexander M. de Forres, y John Davie, de Dunferline, director de banco, vegetariano y campeón del antialcoholismo, compartía con Nichols el entusiasmo por los centros hidropáticos. Había periódicos y revistas en Gran Bretaña, como *The Dietic Reformer* y *The Social Reformer*, que apoyaban estas ideas. Este interés público, con el apoyo de Caroline Soule, universalista norteamericana, y del espiritualista norteamericano James Coates, ambos residentes en Glasgow, Escocia, dio lugar a la fundación de la Sociedad Escocesa de Reforma Alimentaria (1879), y estimuló la difusión de la comida barata y sana para los tra-

bajadores británicos (*Portable Utopia*, pp. 115-116). En cierta medida, se trataba de una variante del llamado «cristianismo muscular» que tanto éxito tenía en Norteamérica. Estas preocupaciones reflejaban la agudeza de criterio tanto económico como humanitario y la consciencia espiritual de esta gente en una sociedad que disponía cada vez de más tiempo libre.

Una verdadera procesión de activistas del antialcoholismo cruzó el Atlántico en ambas direcciones. El presidente del Colegio Universitario de Amherst, reverendo doctor Heman Humphrey, pedía más decisión y más compromiso en la lucha contra el alcoholismo (*Great Britain, France and Belgium: A Short Tour in 1835*, 2 vols., Nueva York, 1883, vol. II, p. 7). El reverendo Robert Baird, escritor y misionero en Europa (1836), los reverendos doctores E. N. Kirk, de Boston, y George B. Cheever, de Salem (1837), evangélicos, y los reverendos doctores Potter y Nathaniel Beman (1839), formaban parte de ese ejército de campeones del antialcoholismo (véase mi *Portable Utopia*, pp. 110-113). El dirigente del estado de Nueva York, Edward C. Delavan, y su amigo, reverendo doctor Nathaniel Hewithh, uno de los fundadores de la Sociedad Antialcohólica Norteamericana, visitaron Escocia en 1838-1839. Delavan, hombre de negocios inmensamente rico, habló en la reunión anual de la sociedad antialcohólica escocesa junto con Joseph Livesey, importante promotor de Preston, y el señor J. Dougall, de Montreal (*Scottish Temperance Journal*, 15 [1839]. Dougall [1808-1886], nacido en Paisley, Escocia, emigró a los diez y ocho años a Canadá, donde fundó y dirigió el *Canada Temperance Journal* en 1835, y luego también el *The Witness*, periódico estrictamente protestante. Después se trasladó a Nueva York y murió en Long Island). Es importante mencionar que, como muchos de estos reformadores, Delavan había llegado a la riqueza partiendo de la miseria, dedicándose al comercio de la ferretería. Pasó siete años en Birmingham, Inglaterra, adonde volvió para dirigir su próspero negocio de importación a Norteamérica. Incansable y entusiasta, Delavan envió a cada clérigo de la Iglesia de Inglaterra un ejemplar del folleto *Bible Temperance* (*Antialcoholismo Bíblico*), del reverendo Eliaphet Nott (P. T. Winskill, *The Temperance Movement*, vol. I, pp. 41-45). En 1850, el conservador norteamericano, reverendo doctor Leonard Bacon, hizo una gira de conferencias por Escocia. Una década después, el reverendo doctor Kerr, del seminario teológico de UP, en Pittsburgh, y el reverendo señor Harper, de Xenia, Ohio, visitaron

Glasgow para renovar sus contactos personales con el reverendo David Macrae y alegrarse de la pujanza de la libertad y el antialcoholismo. Más tarde, el congregacionalista escocés reverendo Thomas Craib viajó por el medio oeste norteamericano entrevistándose con antialcoholistas militantes. El ex sacerdote francocanadiense Chiniquy juntó el anticatolicismo con el antialcoholismo en sus viajes a Gran Bretaña. Chiniquy había sido convertido a la causa por el doctor escocés Neil Douglas (*Scottish Temperance Review*, noviembre de 1850; Theodore Davenport Bacon, *Leonard Bacon: A Statesman in the Church*, New Haven, 1931, p. 321; Ian Noel, «Dry Patriotism: The Chiniquy Crusade» en *Canadian Historical Review*, 71 [1990], pp. 189-207; y mi *Portable Utopia*, 122-132). La autobiografía de Chiniquy, que ha sido reeditada muchas veces y se titula *Fifty Years in the Church of Rome*, 1885, es útil).

Muchos fueron los que cruzaron el Atlántico en ambas direcciones a fines del siglo XIX: delegados que iban a las reuniones de los Buenos Templarios, en Liverpool, Glasgow y Nueva York; o a la reunión de Edimburgo de 1900, entre quienes estaban Charles M. Sheldon, la señora Demorest y muchos otros. Ese mismo año, Joshua L. Ball, escritor cuáquero campeón del antialcoholismo, dio una conferencia en Glasgow ante un auditorio en el que estaba el reverendo James Barr, luego diputado socialista (véase su *The Slavery of the Drink Traffic*, Campden, Nueva Jersey, 1885, y su otra obra, titulada *The Constitutional Prohibition of the Drink Traffic*, Nueva York, 1885).

Por su parte, el reverendo doctor Fergus Ferguson, pastor de la Unión Evangélica y director del *Evangelical Reporter*, hizo una triunfante gira por Norteamérica en 1874. Encontró por todas partes prósperos ex miembros de su congregación y fue testigo de la fuerza que tenía en antialcoholismo (véase su obra, *From Glasgow to Missouri and Back*, Glasgow, 1878). Unos años más tarde, el reverendo doctor Alexander McLeod (Glasgow), y el reverendo doctor Edmond (Londres), delegados a la asamblea presbiteriana norteamericana, se alegraron de la prosperidad de antiguos miembros de sus congregaciones gracias a las oportunidades antialcohólicas que les brindaba Norteamérica. Canadá era casi una colonia imperial escocesa (*Portable Utopia*, p. 133. Sobre la reunión presbiteriana y la influencia escocesa, véase John T. McNeill, *The Presbyterian Church in Canada, 1875-1925*, Toronto, 1925, pp. 16-32 y *passim*).

El presidente de la Liga Antialcohólica de Nueva York, John M. Stearns, director del *National Temperance Advocate*, llegó a Escocia en 1891. Tres años más tarde, el famoso abogado reformista norteamericano J. G. Woolley dio conferencias sobre el antialcoholismo en el oeste de Escocia, y a su vuelta a Norteamérica fundó el combativo periódico antialcohólico *New Voice*, cuyas informaciones se publicaban con frecuencia en el *Temperance League Journal*, de Escocia. Más tarde, en 1900 Stearns se presentó candidato a la presidencia de Estados Unidos con un programa de ley seca, y volvió a Gran Bretaña en 1901, 1905 y 1921 para repetir sus campañas (*Portable Utopia*, pp. 128-129).

Escocia estaba más empapada de propaganda antialcohólica norteamericana que de alcohol. Los folletos antialcohólicos norteamericanos se anunciaban en la prensa de Glasgow. El reverendo doctor Woods, de Andover, se escribía sobre este tema con el reverendo doctor Ralph Wardlaw, clérigo extremista radical de Glasgow. Los escritos del reverendo doctor Tuckerman, el reformador social de Boston, los sermones del reverendo doctor Leonard Banco, y los escritos y poemas llenos de emoción combativa de la señora Lydia Sigourney, todos los cuales habían estado en Gran Bretaña, se distribuían por todas partes. La Sociedad Antialcohólica de Glasgow publicó casi 50.000 ejemplares del discurso de J. Kittredge, pronunciado en el segundo aniversario de la Sociedad Antialcohólica Norteamericana; 21.000 mil ejemplares de otro discurso suyo; 27.000 ejemplares de los sermones del reverendo doctor Theodore Dwights sobre la embriaguez; y 8.000 ejemplares de los *Seis sermones sobre el alcoholismo* (*Six Sermons on Intemperance*), del doctor Lyman Beecher. Se publicaron también más ediciones de estas obras por cuenta de sociedades escocesas locales (*Scottish Temperance Record, Annual Report*, 1830, 9).

El tráfico transatlántico de reformadores antialcohólicos era muy nutrido. El misionero baptista antialcohólico E. F. Quant pasó tres años en Norteamérica antes de volver a Gran Bretaña, y el abstemio total reverendo Francis Beardsall (1799-1842) murió durante el viaje. Los anglicanos evangélicos reverendos George T. Fox, de Durham (1810-1886), y Thomas Spence (1796-1853), visitaron Norteamérica. El extremista John Fraser (1794-1879), devoto cristiano que no iba a la iglesia, estuvo en Norteamérica de 1851 a 1853. El doctor Norman S. Kerr, anglicano, pasó nueve años en Norteamérica y al volver a Gran Bretaña en 1857 fundó la Unión Abstemia de Glasgow. El pastor uni-

tario Philip Carpenter (1819-1877) dio conferencias en Norteamérica entre 1858 y 1860, y luego prosiguió su carrera de reformador en Montreal, Canadá, en 1866. El congregacionalista escocés, reverendo doctor Alexander Hannay (1822-1890), recorrió también Norteamérica al igual que el pastor de la Iglesia Libre de Escocia, reverendo doctor James H. Wilson (1829-1903), que la visitó en 1874. Joseph Bermond (1806-1889), presidente de la Liga Abstemia Metropolitana de los Obreros, viajó por Estados Unidos y Canadá en 1876. William Bwin Affleck (1830-1887), predicador metodista primitivo y antialcoholista de Yorkshire, emigró a Norteamérica y murió en Inglaterra, donde estaba acopiando fondos. La conferencia pastoral de Manchester de 1877 atrajo a Nueva York al clérigo metodista episcopal reverendo Ellis (Br. Harrison, *Dictionary of British Temperance Biography*, Warwick, 1973, y P. Winskill, *The Temperance Movement and Its Workers*, 4 vols., Londres, 1893, pp. 111-113).

La propaganda antialcohólica disponía de una amplia red de organizaciones eclesiásticas: metodistas, baptistas, cuáqueras y católicas. Pero su personal era predominantemente inconformista. La Iglesia de Inglaterra aportó también al movimiento su prestigio social y su influencia, pero sólo alrededor del cinco por ciento de los directivos. Las Iglesias presbiterianas de Escocia disponían también de una buena red. El reverendo Nathaniel S. S. Beman (1785-1871), de Troy, Nueva York, visitó Escocia, predicando que el alcohol y el cólera eran parte de la misma maldición (Charles C. Cole, *The Social Ideas*, p. 123). El padre Theobald Mathew, sacerdote irlandés, comenzó su campaña británica en Glasgow (1842), y más entrado el mismo año pasó a Inglaterra, de donde partió para hacer una ímproba gira por Estados Unidos. Su correligionario, el reverendo Enraght, que le había precedido en Glasgow, se unió más tarde a él durante su cruzada norteamericana. Mathew hizo mucho por mejorar la imagen de los católicos entre el pueblo con su popularidad y sus exhortaciones al trabajo diligente y el ahorro. Los católicos eran mejor recibidos si aceptaban la disciplina evangélica vigente. Las actividades de la Liga de la Cruz, del cardenal Manning, apoyada por monseñor Nugent, de Liverpool, arzobispo Eyre, de Glasgow, y el obispo John Ireland, de Saint Paul, Minnesota, constituyeron esfuerzos católicos ulteriores para mejorar este estado de cosas (J. F. Maguire, *Father Mathew*, Dublín, 1863, y P. Rodgers, *Father Mathew*, Dublín, 1944; P. T. Winskull, *The Temperance Movement*, vol. III, pá-

ginas 222-226; Canon Bennett, *Father Nugent of Liverpool*, Liverpool, 1949. Véase también el capítulo sobre los católicos). Otros predicadores, como Hugh Stowell, usaban el alcohol a ambos lados del Atlántico como arma anticatólica en el rivalidad étnica. A fines del siglo XIX, el antialcoholismo daba respetabilidad y credibilidad en Norteamérica a toda la gama de reformadores políticos británicos, entre los que estaban los cartistas, los enemigos de las leyes del trigo, y los republicanos (Paul Kleppner, *The Cross of Culture: A Social Analysis of Midwestern Politics, 1850-1900*, Londres, 1970, y Richard Jensen, *The Winning of the Midwest: Social and Political Conflict 1888-1896*, Chicago, 1971). En 1853, tres delegados británicos asistieron a la Convención Antialcohólica Mundial de Nueva York, y los tres votaron a favor de la vida sencilla y los ideales progresivos: así era la cultura ideal transatlántica: protestante y burguesa.

La Convención Antialcohólica Mundial de Londres (1846) juntó todas estas influencias transatlánticas. Coincidiendo con la asamblea de Alianza Evangélica, atrajo gran número de activistas británicos y norteamericanos: Henry C. Wright, Frederick Douglass, Buffom, el reverendo doctor Mussey, el reverendo John March, de Nueva York, y muchos otros. Cuatro años después, el modelo del famoso «Tío Tom», el señor Henson y el reverendo doctor Pennington hablaron contra el alcohol en Gran Bretaña. Al año siguiente, William Wells Brown y otros dos ex esclavos, el señor William Crafts, y su señora, llegaron a Gran Bretaña con el mismo objeto (W. W. Brown, *Three Years in Europe*, Londres, 1852, pp. 162-183. Véase también su otro libro, muy parecido a éste, *Sketches of Places and People Abroad*, Boston, 1855, y Douglas A. Lorimer, *Colour, Class and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-Nineteenth Century*, Leicester, 1978).

Veintiséis años más tarde Wells fue bien recibido en Escocia por los reverendos George Gladstone y William Ross, de Rothesay, que iban frecuentemente a Norteamérica. Los dos trabajaban activamente con los Buenos Templarios, asociación norteamericana introducida en Escocia en 1868. En los dos años siguientes, estos tres hombres se reunirían en las reuniones antialcohólicas de Boston y Liverpool. En 1873, unos treinta y un delegados norteamericanos asistieron a la conferencia de la Orden Independiente de Buenos Templarios, celebrada en Glasgow (*League Journal*, 23 de agosto de 1873; 22 de junio de 1878; 26 de julio de 1879. Véase también *Scottish Temperance Review*, marzo,

mayo de 1850, abril de 1851; *League Journal*, 29 de septiembre, 20 de octubre de 1877). Los «trobadores de Christy», los «trobadores de Ohio», la Troupe Negra de Opera de Albain y los Cantantes del Jubileo de Fisk participaban con su música en las campañas antialcohólicas británicas (*League Journal*, 16, 23, 30 de agosto de 1862; 7, 14 de marzo de 1863; 14 de octubre de 1865; 25 de febrero de 1860). Antiesclavistas y esclavos liberados encontraban que el movimiento contra el alcohol les daba buenas oportunidades de dar propaganda a la causa de la libertad. En los años cuarenta del siglo XIX, entre los conferenciantes de la Liga Escocesa Antialcohólica estaban los cartistas Henry Vincent y Robert Lowery, que emigraron más tarde a Norteamérica. Este tipo de contactos se pone de manifiesto en la conferencia que dio en 1851 el reverendo Amos Dresser, de Ohio, sobre el tema «Guerra, esclavitud y alcoholismo» (*War, Slavery and Intemperance*), en la capilla de Glasgow del doctor Wardlaw (*Portable Utopia*, pp. 112, 121-122; Patricia Hollis y Brian Harrison, *Robert Lowery*, Londres, 1979). La red de reforma seguía viva, y en buen estado de salud.

La aprobación de la primera ley antialcohólica del mundo occidental tuvo lugar en Maine en 1851, y ejerció gran influencia en todo el mundo atlántico. Esta aprobación se debió en gran medida a la incesante propaganda de Neal Dow, personalidad muy conocida por sus escritos y sus viajes. Esta ley estimuló a los activistas británicos a formar una Alianza del Reino Unido, cuyo objeto era presionar para conseguir que se prohibiera el consumo del alcohol: la persuasión moral parecía insuficiente para esta tarea. Dow visitó Gran Bretaña en varias ocasiones: de abril a noviembre de 1857; de mayo de 1866 a noviembre de 1867; y, finalmente, de abril de 1873 a mayo de 1875. La mala salud le impidió realizar una nueva visita que tenía planeada (*Reminiscences of Neal Dow*, Portland, Maine, 1898). Dow habló ante nutridísimos gentíos, y también en selectas reuniones de puertas adentro, bajo los auspicios de la Alianza del Reino Unido, cuyo secretario, Samuel Po se carteaba habitualmente con el doctor F. R. Lees, fuerza viva antialcohólica de la Alianza del Reino Unido que solía acompañar a Dow cuando iba de gira de conferencias y sermones y también le visitaba en Portland, Maine. Sus visitas a Escocia ayudaban mucho a los dirigentes antialcohólicos locales, como el reverendo doctor George Gladstone y otros. Las relaciones entre los reformadores antialcohólicos eran íntimas. Diez mil de ellos celebraron una reunión en la finca del conde de Hartington

para inaugurar un monumento conmemorativo de la aprobación de la ley antialcohólica de Maine (*ibidem*, p. 579, y mi *Portable Utopia*, p. 126). El renovacionismo y el antialcoholismo se unieron de manera cada vez más íntima a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX.

En la primera de sus tres giras por Gran Bretaña, en 1853, 1857 y 1878, John B. Gough (1817-1896), conferenciante norteamericano nacido en Inglaterra, puso en tela de juicio la eficacia de la ley de Maine ante el desconcierto de algunos de los antialcoholistas británicos. Íntimamente relacionado con los pastores evangélicos norteamericanos, reverendos doctores E. N. Kirk, Cheever, y T. L. Cuyler, Gough hizo una carrera muy digna en el campo de la filantropía. Su técnica oratoria era notable, y hablaba en todas partes ante nutridísimo público: fue un cruzado más del recreo sano y la vida moralmente positiva, y llegó a conseguir gran número de seguidores en la lucha contra el alcoholismo gracias a su gran gira de conferencias por toda Norteamérica y Canadá durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XIX. Pasó dos años en las islas Británicas dando conferencias sobre el antialcoholismo, y volvió entre 1857 y 1860 a repetir la hazaña. Sus numerosos predecesores le habían facilitado el camino. Su amigo y colega F. W. Kellogg de Michigan, que había pasado un año (1852-1853) trabajando por la causa antialcohólica británica, volvió a Norteamérica para convencer a Gough de que aceptara apremiantes invitaciones británicas a visitar las islas. Su amigo Lyman Beecher acabó por conseguirlo. Esta visita puso a Gough en contacto con lord Shaftesbury, el doctor John C. Campbell, Newman Hall y otros evangélicos importantes (véase J. B. Gough, *Autobiography and personal recollections with Twenty Six Years Experience as a Public Speaker*, Londres, 1870, pp. 279 y ss.). Gough puso la causa antialcohólica de moda entre la gente respetable «y la aristocracia de la ciudad». Él mismo, quizás dando a entender esto, escribió: «Tanto lores como plebeyos son iguales cuando se emborrachan, por muy distintos que sean cuando están sobrios» (*ibidem*, p. 442). La distinciones sociales han de mantenerse incluso en las sociedades democráticas. El escándalo del «cartismo» inglés, el descubrimiento de la pobreza y la preocupación de las clases medias por la disciplina ampliaron el campo de acción de la campaña antialcohólica, cuyos objetivos pasaron a ser también el orden, la respetabilidad y la protección de la familia cristiana idealizada.

Su arduo programa de conferencias llevó a Gough por todo el país: estuvo en todas las ciudades importantes y muchas pequeñas. Habló en Drury Lane y en la Y.M.C.A., y ante más de tres mil personas pobres y desprotegidas en Glasgow. Al norte de la raya de Escocia tuvo más éxito aún. En 1853 Escocia ya había introducido severas normas para reducir considerablemente el consumo del alcohol los domingos.

Durante su segunda visita viajó también todo a lo largo y ancho del país, hablando ante miles de personas. Sobre todo, reanudó sus contactos con influyentes predicadores, como el reverendo Charles Spurgeon, y los doctores Arnot y Guthrie, de Edimburgo (*ibidem*, pp. 277, 280).

La tercera visita de Gough fue también larga, amplia y agotadora (véase J. R. Gough, compilador, *Sunlight and Shadow*, Londres, 1905). Sir Wilfrid Lawson, diputado y presidente de la Alianza del Reino Unido, y el hombre de negocios evangélico cuáquero Samuel Bowly (1802-1884) participaron activamente en esta gira. Aunque muy orgulloso de Norteamérica como tierra de oportunidades, a Gough le encantaba tratarse con británicos de la aristocracia. Él quería una democracia de propietarios, sobria y disciplinada (*ibidem*, pp. 124-125).

Todo a lo largo de la mitad del siglo continuaron los contactos entre los antialcohólicos. En 1870, el abstemio total, reverendo George Clark Hutton, que luego sería dos veces moderador de la Iglesia Presbiteriana Unida, viajó por Norteamérica, y, tres años más tarde, otro presbiteriano unido, John Eadie, fue allá con el profesor Calderwood, formando parte de una delegación eclesiástica. En Norteamérica conoció a antiguos miembros de su congregación escocesa que ahora vivían en Chicago; también en Toronto había muchos escoceses. En Nueva York habló ante unos ochenta hombres de negocios escoceses (James Brown, *Life of John Eadie, D.D.*, LL.D., Londres, 1878, pp. 90-91, 300-335). En 1880, el reverendo doctor John Cairns pasó cinco meses en Norteamérica como delegado de la Asamblea Presbiteriana Norteamericana, y también asistiendo al Congreso Pan-Presbiteriano. En una ocasión predicó ante una colonia de Campbeltown, Argylle, que había emigrado en 1837 (Alexander R. McEwan, *Life and Letters of John Cairns*, Londres, 1898, pp. 684-765). El reverendo doctor Theodore Cuyler, que se esforzaba por conocer a todo el mundo, fue un predicador de inmensa popularidad, aunque algo superficial, y visitó Escocia con frecuencia: en 1824, 1862, 1872, 1884, y 1890. Cuyler trató de co-

nocer personalmente a todos los británicos que fueron a Norteamérica durante su larga vida (Theodore Cuyler, *Recollections of a Long Life*, Londres, 1902. También David S. Cairns, *Life and Times of Alexander McEwan*, Londres, 1925). Los profesores Charles Hodge (1798-1878), Archibald Alexander (1772-1851), seguido luego por su hijo, Archibald Alexander (1823-1886), y James McCos de Princeton, formaron siempre parte de este circuito de conferencias (Hugh T. Kerr, compilador, *Sons of the Prophets: Leaders in Protestantism from Princeton Seminary*, Princeton, 1963, tiene ensayos sobre Hodge y sobre Alexander, hijo).

Todos estos personajes eran muy influyentes entre los presbiterianos británicos, sobre todo McCosh, que era algo menos conservador que Charles Hodge, cuya clave era su creencia en la exactitud histórica de la Biblia. A mediados del siglo XIX, los estudios históricos estaban empezando a ser más exigentes. Aunque admirador del evangélico británico Charles Simeon, Hodge seguía mostrándose escéptico sobre la utilidad de las renovaciones religiosas populares y de las organizaciones benéficas voluntarias. La actitud y el método de Hodge se ven bien leyendo su defensa de las Sagradas Escrituras:

> La infalibilidad y la divina autoridad de las Escrituras se deben al hecho de que son la palabra de Dios: y son la palabra de Dios porque nos han sido dadas por inspiración del Espíritu Santo.
> (Citado en E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, p. 118.)

Como durante su breve visita a Escocia, en 1828, cuando no pudo encontrar a nadie que le interesase, Hodge seguía pareciendo invulnerable a experiencias nuevas.

McCosh era más sútil. Graduado de las universidades de Glasgow y Edimburgo, y miembro fundador de la Iglesia Escocesa Libre en 1843, McCosh trató de reconciliar el calvinismo con la Ilustración, y el sentimiento de pecado o depravación con la creatividad del hombre (J. David Hoeveler, *James McCosh*, pp. 66-88, 100). Su obra titulada *The Method of Divine Government (El método del gobierno divino)* (1850) se vendió bien a ambos lados del Atlántico: es significativo que su editor neoyorquino era un escocés evangélico emigrante, Robert Carter (1807-1889), interesado en la teología de Princeton y relacionado con el Comité Sabatino Neoyorquino y con la Sociedad Bíblica Norteamericana (*ibidem*, pp. 225-307, citando a Annie Cochran Carter, *Robert*

Carter: His Life and Work, 1807-1889, Nueva York, 1891). McCosh hizo mucho ulteriormente por reforzar la filosofía escocesa. Siendo profesor de la Universidad de Queen, en Belfast, apoyó la renovación religiosa del Ulster de 1859, aunque subrayando la importancia, mucho mayor, de una transformación moral silenciosa (*ibidem*, p. 176). Como consecuencia de un importante y afortunado viaje por Norteamérica, en 1866, McCosh se trasladó en 1868 a Princeton, conocido entonces por el nombre de Colegio Universitario de Nueva Jersey, del que fue elegido presidente.

En Princeton, cuestiones como la esencia del presbiterianismo, las renovaciones religiosas y la esclavitud llevaban tiempo siendo materia de debate. McCosh, sin embargo, introdujo, durante su presidencia, una reforma importante y un programa de modernización en un ambiente religioso de ferviente y vigilante evangelismo. Los estudiantes tenían que ir a la capilla dos veces al día, santificar el domingo y seguir cursos de instrucción bíblica los domingos por la tarde. Como decía McCosh: «Si apartamos el cristianismo de nuestros colegios universitarios nos privaremos de una de las fuerzas vitales que han dado vida y cuerpo a nuestra educación superior» (*ibidem*, pp. 252-253, citando *Religion in a College*, Nueva York, 1886). McCosh trató de poner el cristianismo y el mundo exterior en contacto mutuo por medio de la cultura, y expresó cautamente esta actitud en su ensayo titulado *Relation of the Church to the Social Questions (Relación de la Iglesia con la cuestión social)* (1888). De la misma manera, McCosh influyó mucho en la creación de la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas (1877). Sus reuniones periódicas y la institución misma continúan hoy en día.

En el último cuarto de siglo, las fuerzas antialcohólicas transatlánticas se vieron reforzadas por la Guerra Femenina del Whisky, entre 1873 y 1874. Este asunto había comenzado con ciertas conferencias del doctor Dio Lewis en Hillsboro, Ohio, como consecuencia de las cuales hubo manifestaciones de mujeres, cantando y en buen orden, contra los once bares de la ciudad; en el término de una semana todos ellos accedieron a cerrar, y las tiendas decidieron no vender alcohol más que por prescripción facultativa. Otras ciudades cercanas adoptaron entusiásticamente esta causa. A su vuelta a Glasgow, el reverendo Fergus Ferguson hizo cálidos informes sobre el éxito de la lucha antialcohólica norteamericana y habló de la necesidad de emularla. Después de todo, esos éxitos eran achacables en cierta medida a activistas cristianos es-

coceses como el reverendo J. L. McCartney y su mujer, de Logan County, Ohio, y al emigrante de Ayrshire Mathew McDouglal, luego cónsul norteamericano en Dundee, que orquestaban las campañas antialcohólicas. La importante campeona antialcohólica de Ohio llamada «Mamá» (*Mother*) Stewart, animada por la señora Margaret Parker, gran templaria escocesa, hizo luego un viaje por Gran Bretaña para dar publicidad a los éxitos obtenidos. La acompañó la señora Mary C. Johnson, de la Cruzada Femenina de Brooklyn (Eliza P. «Mother» Stewart, *The Crusader in Great Britain*, Springfield, Ohio, 1893, y *Portable Utopia*, pp. 135-136).

Entre tanto, el celo antialcohólico fue causa de la creación de la Unión Antialcohólica de Mujeres Cristianas (WCTU), cuya fuerza motriz fue Frances E. Willard. En sus visitas a Gran Bretaña, Frances Willard se puso en contacto con otras organizaciones afines, como la Unión de Británicas Cristianas, inspirada por las señoras Parker y Woyka, de Glasgow, y con damas como lady Herny Somerset. En 1889, la señora Leavitt, de Cincinnati, dio una serie de conferencias en Escocia (*Portable Utopia*, pp. 135, 137).

Entre otras figuras importantes que siguieron luchando hasta bien entrado el último cuarto del siglo XIX está el reverendo doctor Theodore L. Cuyler, convertido en 1824 al antialcoholismo cuando escuchaba un sermón del padre Mathew en Glasgow. Su iglesia de Brooklyn rechazaba a cualquier feligrés que tuviese algo que ver con el negocio del alcohol. En su congregación estaba James Norton, emigrante de Glasgow muy afortunado en los negocios, fanático del antialcoholismo. Cuyler no sólo cuidaba una numerosa congregación escocesa inmigrante, sino que escribía periódicamente en el *League Journal* y en la serie de folletos ilustrados que publicaba ese periódico. En sus varias visitas a Escocia, Cuyler mandó entusiastas informes a Norteamérica sobre los éxitos del antialcoholismo en Escocia. Estuvo en Gran Bretaña en 1872 y en 1887 (*League Journal*, 10 de noviembre de 1870, 27 de abril, 1 de junio, 10 de agosto de 1872, 4 de junio, 19 de abril de 1873). El reverendo doctor J. A. McDadyen, presidente de la Unión Congregacional Británica (1882), a quien Cuyler conoció en su viaje a Norteamérica, se oponía firmemente al consumo del alcohol, y lo mismo ocurría con muchas personalidades unitarias, como Lant Carpenter, Theodore Parker, y W. E. Channing. La notable universalista, Mary A. Livermore (1820-1905), fue predicadora, antiesclavista, defensora de los derechos

de las mujeres y activista importante contra el alcohol en Ohio, y luego también en Massachusetts. Viajó mucho por Europa, y su ensayo a favor de prohibir el alcohol en Norteamérica que le había sido premiado, fue reeditado en Gran Bretaña en 1876 (R. E. Russell, *The Larger Hope*, pp. 532, 569-573).

Los inmigrantes hicieron también papel importante en la promoción del sentimiento cristiano contra el alcohol. Por ejemplo, Robert Reid, el activista laico de Glasgow emigró en 1864 con su mujer norteamericana para reunirse con su suegro en Illinois. Reid se dedicó inmediatamente a trabajar contra el alcoholismo, pero llegó a la conclusión de que las conferencias de la organización antialcohólica eran desanimadoras. Como consecuencia de la Guerra de Secesión, las cruzadas cristianas habían pasado de moda (véase mi *Portable Utopia*, páginas 126-127). George Easton, el agente de la Liga Escocesa Antialcohólica, viajó por Norteamérica y Canadá en 1869 y 1873 y estableció contacto con amigos, parientes y ex feligreses de Escocia. Muchos pastores escoceses pasaban veranos en Norteamérica, predicando contra el alcoholismo. Éstos, y muchos más, prepararon el camino de un eficaz programa antialcohólico (*Portable Utopia*, pp. 134-135, 138, 143-144).

Los Hijos de la Abstención de Alcohol, cuyo origen está en Norteamérica, extendieron sus actividades a Gran Bretaña en 1864. A comienzos del siglo XX, esta organización aseguraba tener ya más de 100.000 miembros. Otra organización norteamericana, los Buenos Templarios (1850), apareció en Gran Bretaña en 1868, y en seis años ya había conseguido más de 200.000 miembros: W. W. Turnbull, escocés, fue su primer presidente mundial no norteamericano, de 1887 a 1891. Otro escocés, el reverendo doctor George Gladstone, pastor de la Unión Evangélica, escribió el libro titulado *Los Buenos Templarios: su historia y principios* (*Good Templary: its History and Principles*) (1872), y visitó Norteamérica (P. T. Winskill, *The Temperance Movement*, vol. III, pp. 203-205). La fundación de los Hijos de la Abstención de Alcohol fue un intento de conservar la lealtad de niños que iban camino de hacerse mayores. Sus ceremonias e insignias iban a irritar a algunos grupos antialcohólicos británicos, como los cuáqueros. Su fundador inglés, Joseph Malins, de Birmingham volvió de Estados Unidos y, a partir de 1870, actuó plenamente como presidente nacional hasta 1913. El reverendo George Hinds, congregacionalista, volvió en 1871 de visitar Norteamérica y fue nombrado Digno Capellán de la organización. Uno de

los miembros, John B. Anderson, wesleyano, pasó cinco meses trabajando para los templarios en Norteamérica, y luego volvió a Gran Bretaña; más tarde emigró a Australia.

Por desgracia, la organización estuvo dividida durante diez años en torno a la acusación de que su equivalente norteamericana rehusaba admitir miembros negros: unos ciento cuarenta mil estaban del lado de Malins y unos doce mil seguían leales a la organización madre norteamericana (Lilian L. Shiman, *Crusade*, p. 180). Para cuando ambas facciones se reconciliaron, lo cual ocurrió en 1886, el número de sus miembros había bajado a un total de menos de cien mil. Pero siguió habiendo un fuerte vínculo transatlántico: 120 templarios norteamericanos asistieron a reuniones en Glasgow y Edimburgo en 1891 (P. T. Winskill, *The Temperance Movement*, vol. IV, p. 240).

La Asociación de la Cinta Azul, fundada en Maine, fue movilizada por Francis Murphy en Norteamérica y Gran Bretaña (Lilian Lewis Shiman, *Crusade Against Drink in Victorian England*, Londres, 1988, páginas 110 y ss., P. T. Winskill, *The Temperance Movement*, vol. IV, pp. 32-33). Sirviéndose de técnicas renovacionistas, Murphy revolucionó el movimiento y consiguió muchos conversos en la parte occidental del país, Nueva Inglaterra y Nueva York. En 1877, a través del conferenciante evangélico y antialcohólico William Noble la Asociación de la Cinta Azul hizo su aparición en Londres, y luego en 1880, el norteamericano Richard T. Booth, ex alcohólico, difundió la Cinta Azul por medio de una campaña cuidadosamente preparada en edificios no religiosos, por todas las comarcas, ricas y pobres, de Inglaterra antes de emigrar a Nueva Zelanda. Para 1886 ya había cien misioneros en Gran Bretaña y Canadá afiliadas al Ejército Evangélico de la Cinta Azul (Lilian L. Shiman, *Crusade*, pp. 117-121). Muchos viejos antialcohólicos, como Whitaker, encontraron esto poco impresionante, y se sentían turbados por el dispendioso modo de vida de los nuevos «profesionales». Sus promesas no atraían nuevos miembros a las organizaciones antialcohólicas locales. Las visitas de los cruzados norteamericanos siguieron siendo, en gran medida, sucesos puramente locales.

Las mujeres se adherían al movimiento de la Cinta Blanca. Las activistas antialcohólicas británicas y norteamericanas cooperaban en su lucha contra la bebida. La señora Margaret Parker, de Dundee, primera presidenta de la Asociación Antialcohólica de Mujeres Británicas, habló en la conferencia del centenario, celebrada en Filadelfia en 1876, y lue-

go publicó su libro titulado *Six Happy Weeks Among Americans (Seis semanas felices entre los norteamericanos)*. También lady Henry Somerset era conocida en las conferencias que tenían lugar a ambos lados del Atlántico, con apoyo de damas como la cuáquera Hannah Whittall Smith (1832-1911) (Logan Pearsall Smith, compilador, *Philadelphia Quaker: The Letter of Hannah Whittall Smith*, Nueva York, 1950. Estuvo en Gran Bretaña en 1873, 1885, 1887, 1888, 1890, 1894). Lady Henry Somerset cruzaba el Atlántico con gran frecuencia. Clara C. Chapin, nacida en Inglaterra, dirigió propaganda norteamericana en Nebraska, y luego en Chicago (Clara C. Chapin, *Thumbnail Sketches of White Ribbon Women*, Chicago, 1895, pp. 5, 69, 95).

A partir de 1870, el pequeño, pero importante movimiento Cristadélfico aportó también su apoyo a la lucha antialcohólica en Gran Bretaña y Norteamérica. Éste, y las Iglesias de Cristo, también de origen norteamericano, tenían conversos británicos (*Portable Utopia*, p. 125). La composición social de las Iglesias anglicana y episcopal pudo intimidar a las organizaciones antialcohólicas, pero, gracias a Robert Graham, de Manchester, secretario de la Sociedad Antialcohólica de la Iglesia de Inglaterra, que publicó en 1882 el libro *Liquordon in New York (El imperio del alcohol en Nueva York)* esas organizaciones pudieron entrar en la Iglesia episcopal en Canadá y Estados Unidos en 1873 y 1881. Los metodistas también se lanzaron a la ofensiva. Por ejemplo, en 1891, se celebró en Washington, D. C. un Consejo Ecuménico Metodista sobre la bebida alcohólica, y participaron en él delegados británicos y norteamericanos (P. T. Winskill, *The Temperance Movement...*, vol. IV, pp. 49-55, 244).

El Ejército de Salvación, con su trasfondo metodista antialcohólico, actuaba también a ambos lados del Atlántico. William y Catherine Booth estaban influidos por el reverendo James Caughey, renovacionista norteamericano: William se convirtió en evangelista convencido. Al principio, en la comunidad metodista, William comenzó adoptando una actitud independiente y buscando a pobres no pertenecientes a Iglesia alguna. Para él, la afiliación a una secta era contraria a Cristo. Para su esposa la mejor arma contra la creciente indiferencia religiosa era la religión, no la educación. El Ejército de Salvación estaba bien organizado para actuar en una sociedad cada vez más democrática, utilizando tiendas y pistas de patinaje y saliendo a la calle para entrar en contacto con la gente. Como observó el cardenal Manning, así se entraba en contacto

con la mayoría de los trabajadores. A diferencia del clero anglicano, que, como escribe un observador a John Ruskin, «come con los ricos y predica a los pobres. Hasta que estén dispuestos a comer con los pobres y predicar a los ricos, su influencia será limitada» (S. Webb a J. Ruskin, art. cit, p. 34, en N. H. Murdoch, *Historical Magazine of the Protestan Episcopal Church* [1986], pp. 31-55). Sus éxitos en el este de Londres llegaron a Escocia en 1869, y, doce años más tarde, el Ejército de Salvación aseguraba tener un seis por ciento de toda la gente que asistía a servicios religiosos en setenta y ocho ciudades y dos grupos de aldeas y pueblos ingleses, demostrando así su eficacia entre las clases trabajadoras (Roland Robertson, «The Salvation Army», en Bryan R. Wilson, compilador, *Patterns of Sectarianism*, Londres, 1967, pp. 49-105, 90-92). Para 1882 los salvacionistas tenían 521 centrales, 742 oficiales con sueldo, y 15.000 voluntarios. Al año siguiente el Ejército de Salvación abrió su primer hogar para mujeres en Glasgow. La abstención total de alcohol era una de las condiciones de entrada. El ejército no tardó en llegar a Norteamérica (1879) y a Canadá (1883), después de algunos reveses iniciales: se enviaron 75 oficiales a América del Norte en 1886, y ese año el mismo Booth cruzó también el Atlántico (S. D. Clark, *Church and Sect*, pp. 38-90. Véase la obra de referencia, Robert Sandall, vol. 4, Arch Wiggin *The History of the Salvation Army*, 4 vols., pp. 1.947-1.964, sobre todo, 228-242, vol. IV, p. 80. Booth cruzó el Atlántico cuatro veces). Su iniciativa fue imitada por la Iglesia de Inglaterra con la fundación de su Ejército de la Iglesia (véase Edgar Rowan, compilador, *Wilson Carlile and the Church Army*, Londres, 1928). La dirigente antialcohólica norteamericana Frances E. Willard pensaba que el Ejército de Salvación era «lo más parecido que hay en estos días al cristianismo primitivo» (R. Sandall, vol. IV, p. 323).

La aportación de las mujeres británicas y norteamericanas a la lucha contra el alcohol fue importante. Esa lucha les permitía atacar un mundo dominado por los hombres so capa de respetabilidad antialcohólica. En las tabernas las mujeres perdían dignidad y carácter y se convertían en meros objetos sexuales. Los bares norteamericanos solían tener imágenes lascivas de mujeres alusivas a la prostitución. Esto era un símbolo de la doble moral masculina, porque, además, atacaba la institución matrimonial estable y civilizadora. No era de extrañar que a ambos lados del Atlántico las fuerzas religiosas participaran activamente en la tarea de imponer una edad legal de consentimiento y protección para

las chicas jóvenes. La campaña de W. I. Stead contra «el tributo babilónico de las doncellas» en la *Pall Mall Gazette* (1885) tuvo gran impacto al otro lado del Atlántico y apresuró la aprobación de leyes protectoras (F. Whyte, *The Life of W. T. Stead*, vol. I, pp. 159-186. David Pivar, *Purity Crusada Sexual Morality and Social Control, 1868-1900*, Westport, Connecticut, 1973).

Las mujeres habían hecho un papel secundario hasta la aparición de la Orden Independiente de los Buenos Templarios, donde podían entrar y tener cualesquiera puestos directivos en completa igualdad con los hombres. En 1870, la hermana de John Bright, Margaret Bright Lucas, cuáquera, volvió de Norteamérica convertida en antialcohólica convencida. Ya antes se interesaba por los movimientos sufragista, pacifista y liberal, y ahora cooperó en la fundación de la Organización Antialcohólica de Mujeres Británicas, de la que fue presidenta durante trece años. Para 1892, ya había 45.000 miembros en 577 circunscripciones (Lilian L. Shiman, *Crusade*, p. 185). Su sucesora en la presidencia, lady Henry Somerset, visitó Norteamérica y volvió decidida a ampliar la gama de actividades británicas, yendo más allá de la abstención total de alcohol, con el resultado de que la organización quedó dividida en dos partes durante treinta años.

El ímpetu, como hemos visto, fue en aumento como consecuencia de la visita a Gran Bretaña en 1876 de la señora E. D. Steward, apodada «Mamá» (*Mother*), la heroína de la «guerra del whisky» de Ohio. Ese mismo año, la señora Margaret Parker asistió a las celebraciones del centenario, en Filadelfia, y logró que aumentase el interés norteamericano por el activismo femenino antialcohólico en Gran Bretaña. La temible Frances Willard, que conocía bien Gran Bretaña y la religión evangélica dio tremendo ímpetu al antialcoholismo gracias a su talento como organizadora en la Unión Antialcohólica de Mujeres Cristianas (WCTU). Íntimamente asociada con las dirigentes británicas, Frances Willard hizo campaña personalmente en Gran Bretaña durante dos años (1892-1884); ella y lady Henry Somerset, con quien cooperó activamente, se convirtieron en importantes personalidades antialcohólicas. Con sus otros intereses, como el sufragismo, la salud, la paz y el socialismo fabiano, Frances Willard fue una fuerza imparable desde 1876 hasta su muerte (véase Mary Barhart, *Frances Willard: From Prayers to Politics*, Chicago, 1944). Más tarde, Deborah Knox Livingstone, del WCTU nacida en Glasgow, y residente en Bangor, Maine, viajó ex-

tensamente por Gran Bretaña y Norteamérica, dando conferencias incansablemente a favor del antialcoholismo y el sufragio electoral femenino (*Portable Utopia*, p. 96).

Los británicos que iban a Norteamérica quedaban impresionados por los cambios que se percibían en las costumbres públicas de los norteamericanos. Cinco de las primeras damas norteamericanas de fines del siglo XIX prohibieron el consumo de bebidas alcohólicas en las recepciones oficiales de la Casa Blanca. Un pastor escocés aseguraba haber visto solamente dos borrachos en los varios meses que pasó en ese país. Pero le preocupaba pensar que se tratase más bien de un acatamiento superficial que de una transformación total (J. F. Potts, *Letters from America*, Londres, 1880, p. 260).

La literatura contribuyó también al auge del antialcoholismo. La novela titulada *Danesbury House (La casa de Danesbury)* (1860), de la señora Wood, ganó el premio de la Liga Antialcohólica Escocesa. Con su énfasis en los peligros de la bebida, esta novela llegó a ser un *bestseller*, como otros libros sobre el mismo tema, y para 1892 ya había vendido 304.000 ejemplares sólo en Inglaterra, mientras seguían apareciendo ediciones en Norteamérica y en otros países. Siguió vendiéndose hasta bien entrado el siglo XX (Lilian L. Shiman, *Crusade*, p. 144). También tuvo éxito la novela *In His Steps (Siguiendo sus pasos)*, de Charles M. Sheldon, que fue un gran *bestseller* en todo el mundo atlántico. Sheldon, antialcohólica de Kansas, viajó por Gran Bretaña y Norteamérica (C. M. Sheldon, *What Prohibition Has Done for Kansas*, *Independent*, páginas 60, 1.033-1.035).

El resultado neto de todo esto fue la creación de un ambiente de opinión pública proclive al antialcoholismo tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica. A fines del siglo XIX, la política norteamericana estaba influida por inquietudes antialcohólicas y «respetables». Algo parecido ocurrió en Gran Bretaña. En el gobierno local los concejales antialcohólicos eran cada vez más importantes. Para 1890, ya había en Inglaterra 45 alcaldes antialcohólicos. Glasgow, Escocia, tuvo a sir Samuel Chisholm, reformador y enemigo famoso del alcohol, como lord preboste entre 1899 y 1901. En las instalaciones municipales de Glasgow, ya fuesen viviendas, parques, u otras, estaba prohibido el alcohol. A ambos lados del Atlántico, la propaganda y los conferenciantes antialcohólicos habían conquistado las escuelas. La cuestión de permitir la venta de bebidas alcohólicas en los bares se convirtió en cuestión palpitante.

Las mujeres comenzaban a adquirir consciencia política. Ya habían conseguido la igualdad en organizaciones religiosas como los cuáqueros y los *shakers*. A ojos de algunos evangélicos, las mujeres, dada su peculiar sensibilidad, eran más a propósito para tratar con los desgraciados y los pobres (véase J. W. Phillips, *Jedidiah Morse*, p. 122). Isabella Graham, viuda de Glasgow que había emigrado a Nueva York, empezó en 1797 a hacer obra educativa y benéfica entre las viudas y los desheredados. Una hija suya se casó en Nueva York con un comerciante, y un hijo suyo era comerciante en Glasgow, de modo que estaba en buena posición a ambos lados del Atlántico. Animada por el reverendo doctor John Witherspoon y por su pastor presbiteriano escocés, el reverendo John Mason, de Nueva York, Isabella Graham mantuvo íntima relación con la fundación del Asilo de Huérfanos (1806), la Sociedad Bíblica de Nueva York (1809), la Sociedad de Magdalena (1811), las Escuelas Lancatrianas (1812), y la Sociedad para la Promoción del Trabajo entre los Pobres (1814) (véase *The Power of Faith Exemplified in the Life and Writings of Mrs. Isabella Marshall Graham*, Nueva York, 1843). Estas actividades colmaron sus deseos como evangélica y como mujer.

Los evangélicos tenían a Phoebe Palmer (1807-1874). Phoebe Palmer fue una figura importante en el Movimiento de la Santidad, creencia evangélica renovacionista que creció notablemente a fines del siglo XIX en Gran Bretaña y Norteamérica, basándose en el perfeccionismo norteamericano de los años veinte y treinta del siglo XIX, en el metodismo primitivo, que llegó a Norteamérica en 1844, y en el metodismo libre de Nueva York (1860). W. E. Boardman, antiguo metodista y ahora predicador por libre, acababa de publicar entonces su influyente libro titulado *Higher Christian Life (Vida cristiana superior)* (1859) (T. Rennie Warburton, «Organisation and Change in a British Holiness Movement», en Bryan R. Wilson, compilador, *Patterns Sectarianism*, pp. 106-137, 107-108). En esta obra se subrayaba la impresionante experiencia de conversión que limpiaba del pecado y hacía renacer en el espíritu. Phoebe Palmer era norteamericana, hija de un emigrante metodista de Yorkshire, y se había convertido al perfeccionismo cristiano en la ola de renovación religiosa de 1832. Con entusiasmo metodista por la lucha contra el alcohol y la esclavitud, Phoebe Palmer, en sus entusiastas escritos, se mostró neutral en la cuestión de la esclavitud e indiferente a los derechos de las mujeres. Desde 1835 hasta su muerte, ce-

lebró reuniones de renovación de santidad todos los martes en Nueva York. Durante la ola renovacionista de 1858-1859, se lanzó a un viaje por todo el país, y en los cuatro años que pasó en Gran Bretaña hizo una cruzada parecida por toda la Inglaterra wesleyana, y también por Escocia. Sus discursos despertaban polémicas: las mujeres debían ver, obedecer y callar (Phoebe Palmer, *Four Years in the Old World*, Nueva York, 1867; P. J. Jarbo, *A Letter to Mrs. Palmer in Reference to Women Speaking in Public*, North Shields, 1859. T. C. Oden ha publicado recientemente *Phoebe Palmer: Collected Writings*, Nueva York, 1988).

A su vuelta a Norteamérica, Phoebe Palmer fundó con John Inskip el Campo Nacional de Reuniones para la Promoción de la Santidad (1867), que dio lugar a muchos movimientos de santidad de tipo similar. Lo importante era la rendición total ante Cristo, a través de la experiencia personal, el poder espiritual y la dedicación completa al servicio de Cristo: el pecado era un acto voluntario, idea ésta que encajaba bien en una sociedad cada vez más democrática. Entre los conversos estaban Robert Pearsall Smith y su mujer Hannah Whittall, que difundieron sus enseñanzas de santidad presbiteriana por Norteamérica y, a partir de 1873, también por Gran Bretaña (George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, Oxford, 1980, pp. 71-75, y C. Binfield, *George Williams*, pp. 219-221). Gracias a sus actividades, el movimiento de Keswick fue creciendo (1875) y se hizo mucho más popular entre las clases bajas y medias que entre la aristocracia, a pesar de ciertas reuniones iniciales, aristocráticas y clericales, en Broadlands y Oxford. Gracias a la influencia de Moody, Sankey y Reuben Torrey, y otros, estas ideas cruzaron de nuevo el océano Atlántico, con lo que el vínculo con Norteamérica se mantuvo durante todo el medio siglo siguiente (véase J. C. Pollock, *The Keswick Story: Authorised History of the Keswick Convention*, Londres, 1964).

Los Unitarios tenían a Dorothea Dix (1802-1887). Convertida por William Ellery Channing, Dorothea Dix se dedicó a la reforma (Helen Marshall, *Dorothea Dix: Forgotten Samaritan*, Chapel Hill, 1937). Muy animada por una larga visita a la familia Rathbone, unitaria y filantrópica, de Liverpool (1836-1837), Dorothea Dix decidió ocuparse de los presos y los locos. En 1854 reanudó personalmente la relación transatlántica, y en Gran Bretaña conoció a W. H. Channing, a lord Shaftesbury, al reverendo J. H. Thom, a Robert Owen, y a muchos más. El

año siguiente, aterrada por las condiciones existentes en los manicomios escoceses, presionó con éxito a los políticos para que investigasen tales abusos, y más tarde trabajó con idéntica diligencia durante la Guerra de Secesión norteamericana (*ibidem*, *passim*). Las tendencias extremistas de Barbara Leigh Smith Bodichon, hija de una gran familia unitaria, condujeron a la fundación del Colegio de Girton, en Cambridge, el primer colegio de educación superior para mujeres. En contacto con Lucretia Mott y Maria Weston Chapman, Barbara Leigh Smith Bodichon viajó por toda Norteamérica en 1858 (Sheila R. Gerstein, *A Mid Victorian Feminist: Barbara Leigh Smith Bodichon*, New Haven, 1985).

La tensión entre los radicales y los evangélicos sobre el papel de las mujeres era evidente. En la ideología evangélica las mujeres del mundo transatlántico tenían que resignarse a ser benévolas amas de casa. Las mujeres volvían a llenar las iglesias protestantes de comienzos del siglo XIX. Con sus organizaciones benéficas voluntarias, levantaban un orden social moral y ayudaban a frenar la indiferencia, la falta de fe y el catolicismo. Los valores eternos tenían consecuencias prácticas en el mundo anglosajón. Para la cínica unitaria británica Harriet Martineau, de visita en Estados Unidos, las mujeres norteamericanas habían vuelto a caer en la religión como recurso contra la vaciedad de sus vidas (citada en Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood: «Woman's Sphere» In New England, 1780-1835*, New Haven, 1977, p. 137. Estoy agradecido a Nancy F. Cott por su capítulo sobre la religión, pp. 126-159). Pero, fuera cual fuese la causa, lo cierto es que las mujeres fueron valiosísimas para el trabajo de reforma.

Capítulo V

LA ESCLAVITUD Y LAS IGLESIAS

La esclavitud planteaba enormes dificultades en la conciencia transatlántica (véase David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, 1966, y Betty Fladeland, *Men and Brothers: Anglo-American Anti-Slavery Cooperation*, Urbana, Illinois, 1972). Después de la independencia de Estados Unidos, muchos británicos podían hablar de superioridad moral y disfrutar de los apuros norteamericanos: una sociedad libre que defendía la esclavitud. Los británicos habían perdido una colonia y muchos esclavos: las Indias Occidentales británicas seguían siendo británicas, y muchos activistas de la abolición de la esclavitud formaban un grupo muy unido en una pequeña isla muy homogénea. En 1787 se fundó en Londres el Comité pro Abolición del Comercio de Esclavos. Doce años antes se había creado en Pennsylvania una organización del mismo tipo. Thomas Clarkson, el diputado cuáquero, William Wilberforce, evangélico, y el unitario William Smith, también diputado, movilizaron la protesta popular en Gran Bretaña y presionaron al gobierno británico, tanto desde dentro como desde fuera del Parlamento, para que acabase con el comercio de esclavos. También mantuvieron íntimo contacto con los antiesclavistas norteamericanos. Desgraciadamente, la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas impidieron el progreso de la causa hasta 1807: cualquier reforma hubiera olido a peligroso extremismo. En 1807, tanto Gran Bretaña como Estados Unidos abolieron legalmente el comercio de esclavos. Pero la esclavitud seguía existiendo.

Los dirigentes británicos William Wilberforce y Thomas Clarkson siguieron luchando, tanto dentro como fuera del Parlamento. Se escribían con Henry Christophe (1767-1820), rey de Haití, y le enviaron seis

maestros para que abriera escuelas. Una institución más avanzada, el Colegio Real, recibió dos profesores ingleses, uno de inglés y otro de francés, y un clérigo anglicano, el reverendo Morton. A petición de Christophe, Wilberforce reclutó agricultores para ayudarle a desarrollar la agricultura de la isla. El médico y asesor escocés de Christophe, Duncan Stewart, estimuló el protestantismo, la salud y el progreso en Haití. Prince Sanders, un negro libre de Nueva Inglaterra, fue enviado a Haití por antiesclavistas ingleses para promocionar la educación y el protestantismo. Llegaron también dos misioneros metodistas. El corolario de todo esto es que era posible liberar y educar a los esclavos, los cuales podían vivir y sostenerse perfectamente como cristianos. Por desgracia, la insurrección de 1820 destruyó en Haití las escuelas y los experimentos agrícolas, con lo que se vino abajo un argumento modélico (Earl Leslie Griggs y Clifford H. Prator, compiladores, *Henry Christophe and Thomas Clarkson, A Correspondence*, Berkeley, 1952, pp. 64, 66-67, 92, 125, 152, 189).

La colonización de África con esclavos liberados era una posible solución. Antiesclavistas británicos, canadienses y norteamericanos habían fundado colonias africanas para ex esclavos: Sierra Leona y Liberia. En 1817 se fundó la Sociedad Norteamericana de Colonización, para ayudar a esclavos liberados en sus esfuerzos colonizadores. Pero, así y todo, el mal de la esclavitud seguía vigente. Almas menos pacientes, como Elizabeth Heyrick y el reverendo George Bourne, inmigrante inglés residente en los estados fronterizos de Norteamérica, exigieron en 1816 la emancipación inmediata de los esclavos (Robin Winks, compilador, *The Blacks in Canada*, New Haven, 1972, pp. 61-113. John W. Christie y Dwight L. Dumond, *George Bourne and the Book and Slavery Irreconciliable*, Baltimore, 1969).

Los cuáqueros habían estado, y seguían estando, en primera fila de la lucha por la abolición de la esclavitud. La luz interior y la igualdad de los sexos del cuaquerismo estimulaba a los cuáqueros a mantenerse firmes en esto. A comienzos del siglo XVIII, el movimiento antiesclavista se había desarrollado en el mundo transatlántico. Para los norteamericanos era necesario tratar de conquistar la opinión moral británica por la influencia que tenía en su patria: Norteamérica no podía ser moralmente inferior a la aristocrática Gran Bretaña. En gran medida, como sugiere David M. Turley, el movimiento antiesclavista británico era un grupo extremista disidente, provincial y de clase media, a diferencia de

los anteriores reformados evangélicos (D. M. Turley, «Free Air and Fugitive Slaves: British Abolitionists versus Goverment over American Fugitives, 1834-1861», en Christine Bolt y S. Drescher, compiladores, *Anti-Slavery, Religion and Reform*, Folkestone, 1980, pp. 16-82). En Liverpool, ya en 1788, la Sociedad Antiesclavista local había sido fundada por cuatro cuáqueros, dos presbiterianos y dos unitarios. William Roscoe, presbiteriano unitario e historiador temprano del arte renacentista, era uno de éstos, pero, desgraciadamente, tales iniciativas se vieron frustradas por la guerra contra la Francia revolucionaria: todos los que pedían reformas eran acusados inmediatamente de jacobinos. Dos de los miembros de la Sociedad de Liverpool, el doctor William Currie, el primer biógrafo del poeta escocés Robert Burns, y William Shepherd, llegaron a pensar seriamente en escapar, el uno a Virginia y el otro a Kentucky (Ian Sellers, «William Roscoe, The Roscoe Cirale and Radical Politics in Liverpool, 1790-1807», en *Transactions of the Lancashire and Cheshire Historic Society*, 120 [1969], pp. 45-62).

Al mismo tiempo, personajes religiosos británicos como el metodista wesleyano Richard Oastler se sentían turbados por el problema de la «esclavitud blanca» en las centrales textiles algodoneras. A los principales partidarios de la abolición de la esclavitud parecía tenerles sin cuidado la situación de los obreros británicos, o estaban demasiado comprometidos con la moral competitiva o capitalista. Un pastor escocés de las Hébridas, escribiendo en 1793, manifestaba creer que los isleños estaban en peor situación que cualquier esclavo. El norteamericano Orestes A. Brownson, en su ensayo sobre *Las clases trabajadoras* (*The Labouring Classes*) (1840), afirma pensar que la esclavitud del jornal era peor que la esclavitud verdadera. El reverendo Charles Edward Lester, antiesclavista de Nueva York, se sentía más asqueado por la esclavitud jornalera inglesa. Pero en Gran Bretaña, por lo menos, esta gente representaba una minoría pequeña. Durante toda la Guerra de Secesión norteamericana, los obreros textiles de Lancashire ayudaron la causa de la abolición de la esclavitud a pesar de su gran pobreza (véase, Marcus Cunliffe, *Chatel Slavery and Wage Slavery: The AngloAmerican Context, 1830-1860*, Athens, Georgia, 1979, *passim*, y Mary Ellison, *Support for Secession: Lancashire and the American Civil War*, Chicago, 1972).

Los cuáqueros estaban en primera fila en la lucha por la abolición de la esclavitud. Desde fines del siglo XVII hasta comienzos del XVIII, ciertos cuáqueros, individualmente, habían prestado testimonio contra

la esclavitud, declarándola un pecado. Antonio Benezet dio gran ímpetu a esta idea con su actitud franca y decidida. Thomas Clarkson, joven cuáquero inglés muy comprometido, dedicó toda su vida a esta causa. Benjamin Lundy, el cuáquero itinerante que dirigió *The Genius of Universal Emancipation*, la primera publicación periódica dedicada a la abolición de la esclavitud, animó mucho a William Lloyd Garrison. El librito de la cuáquera británica Elizabeth Hayrick se publicó en folletón en ese periódico, y, hasta su muerte prematura, la poetisa cuáquera Elizabeth Chandler fue colaboradora frecuente. Circulaban ejemplares de mano en mano y se reproducían artículos en Gran Bretaña (Alma Lutz, *Crusade for Freedom: Women of the Antislavery Movement*, Boston, 1968; F. J. Klingberg, *The Anti-Slavery Movement in England*, New Haven, 1968, y Merton L. Dillon, *Benjamin Lundy and the Struggle for Negro Freedom*, Urbana, 1966, p. 107).

La creación de la Sociedad Antiesclavista Británica, en 1823, fue cosa de un creciente ímpetu contra la esclavitud y esta presión fue eficaz, pues en 1833 consiguió su supresión en las colonias británicas. En cierta medida, las Iglesias disidentes se sentían ofendidas por el trato que recibían los misioneros en las Indias Occidentales, cuyas acusaciones recibían amplia publicidad en cuanto las formulaban a su vuelta a Gran Bretaña. Se utilizaron técnicas renovacionistas para agudizar la oposición británica a la esclavitud. Había conferenciantes que iban por todo el país manteniendo viva la atención del público, y entre éstos taba el capitán Charles Stuart, colaborador del renovacionista norteamericano Charles Grandison Finney, que volvió ulteriormente a Norteamérica. Estas actividades, junto con la indiferencia de la Iglesia anglicana oficial para con los esclavos, dio más ímpetu aún a la campaña entre los disidentes británicos (Betty Fladeland, *Men...*, páginas 200-203; Howard Temperley, *British Antislavery, 1833-1870*, Londres, 1972, p. 13).

En las Indias Occidentales, los disidentes habían hecho un papel importante en la lucha contra la esclavitud. En Jamaica, a principios del siglo XIX, alrededor del noventa y cinco por ciento de los dueños de las plantaciones no vivían en ellas, y el desperdicio, los abusos y los problemas que de ello se derivaban eran causa de muchas dificultades. Incluso después de la abolición de la esclavitud en territorio británico, los esfuerzos de los disidentes por mejorar la suerte de los negros liberados despertaba mucho recelo. La reputación de buena parte del clero fue muy negativa en el siglo XVIII:

> Sobre la reputación del clero de esta isla no diré mucho. Casi siempre se ha notado aquí la falta de clérigos notables por su cultura, piedad y buena conducta, y la mayoría son gente lamentablemente obscena, bebedora, jugadora e inicua; no tienen nadie que les frene, excepto su propio concepto de la dignidad de su misión y la vigilancia del gobernador.
> Algunos de los trabajadores de la viña del Señor que han sido enviados a esta isla tenían más aptitud para desescamar pescado o para la piratería que para propagar el Evangelio.
> (Edward Lang, *History of Jamaica*, 3 vols., Londres, 1774, citado en lord Olivier, *Jamaica*, Londres, 1936, pp. 87-88.)

La Iglesia anglicana se ocupaba muy poco, o nada, de los esclavos. Aunque técnicamente bajo la jurisdicción del obispo de Londres, en realidad el clero de la isla se encontraba sometido a un Consejo de Comisarios (*Board of Commissaries*). A principios del siglo XIX, la Iglesia anglicana se había identificado con la defensa de la esclavitud, apoyando, por intermedio de hombres de paja, la promulgación de la inicua y efímera Unión Eclesiástica Colonial (*Colonial Church Union*) (1832). Entre tanto, se habían reclutado misioneros especialmente para los esclavos. Era inevitable que se relacionase a los forasteros con el fanatismo y la sedición, y a nadie se le ocultaban las implicaciones revolucionarias y antiesclavistas de los misioneros disidentes. Esto se ve, por ejemplo, en un influyente y comprometido folleto del reverendo presbiteriano Andrew Thomson, de Edimburgo (1830):

> La esclavitud es un delito... y participar en ella es quedar como culpable a ojos del cielo... En vista de esto, no tenemos más remedio que apresurarnos a acabar para siempre con este acto de transgresión, sea cual fuere la parte de nuestros territorios donde haya podido afianzarse.
> («Substance of the Speech Delivered at the Meeting of the Edimburg Society for the Abolition of Slavery, on October 19, 1830», en C. Duncan Rice, *The Rise and Fall of Black Slavery*, Londres, 1975, p. 255.)

El compromiso misionero, como se ve, fue total, sobre todo después de las revueltas de Barbados, en 1816, Demerara, 1823, y Jamaica, 1831. Pero algunos plantadores pensaban que la esclavitud, mejorada y cristianizada, podría mantenerse. Sin embargo, la actitud de los es-

clavos mismos estaba cambiando. Como dijo la Asamblea Jamaicana en 1832: «La predicación y la enseñanza de las sectas... tuvo por efecto suscitar en la mente de los esclavos la idea de que no podían servir al mismo tiempo a dos señores, uno espiritual y otro temporal, induciéndoles a oponerse a la autoridad legal de este último por pensar que así se hacían más aceptables a ojos de Dios» (citado Jamaicanaton, *Testing the Chains*, pp. 246-247).

En 1753, los moravos recibieron aviso de dos opulentos propietarios jamaicanos de enviar un pastor a la isla. Aunque no eran antiesclavistas, los pastores moravos cuidaron fiel y concienzudamente de los esclavos, y, para 1834, ya había numerosos misioneros de esta secta protestante en las Indias Occidentales, junto con 58 metodistas y 17 baptistas, que cuidaban, en total, de un once por ciento aproximadamente de la población esclava. Entre 1756 y 1844 murieron unos 24 misioneros en ese clima malsano. En 1783 se afincaron también en la isla algunos propietarios de esclavos norteamericanos junto con dos negros: George Lisle, esclavo virginiano liberado y Moses Baker, de las Bahamas, los cuales establecerían así una cabeza de puente baptista en Jamaica que fue reconocida oficialmente por los baptistas británicos en 1814 con la llegada de John Rowe, que murió prematuramente. Samuel Sharpe, famoso esclavo baptista, iba a hacer un papel esencial en la revuelta de 1831. En 1800, la Sociedad Misionera Escocesa envió un pastor y dos catequistas, uno de los cuales trabajó en Jamaica durante veintiocho años y fundó una excelente escuela para negros y blancos. La Iglesia anglicana fue mostrándose más consciente de sus deberes en vista de la renovación evangélica, que iba a llegar a su auge en 1826, y también le indujo a cambiar de actitud la creciente rivalidad religiosa de que fue causa la fundación de un obispado en Jamaica en 1824. Para 1833 se calculaba que había en Jamaica unos 47.000 esclavos miembros de las Iglesias disidentes (véase David Brion Davis, *Slavery and Human Progress*, Nueva York, 1984; Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Ithaca, 1984, y Mary Turner, *Slaves and Missionaries: The Disintegration of Jamaica Slave Society, 1787-1834*, Urbana, 1982, pp. 22-30, 195-207).

La campaña cambió de blanco como consecuencia de este éxito británico. En lugar de exigir la eliminación gradual de la esclavitud en Norteamérica, se pasó a exigir su supresión inmediata en los años treinta y cuarenta del siglo XIX. La esclavitud era un mal absoluto: había de

ser abolida de manera inmediata e incondicional. En 1824 la cuáquera británica Elizabeth Heyrick fue la primera en pedir esto en su obra *No Gradual Emancipation* (*Nada de emancipación gradual*), que fue reeditada en Norteamérica (Margaret Hope Bacon, *Mothers of Feminism: The Story of Quaker Women in America*, Nueva York, 1986, p. 100, y Betty Fladeland, *Men...*, pp. 178-179). Los evangélicos hicieron suya la causa, que era excelente vehículo para sus ideas y símbolo del pecador que renuncia al pecado (David Brion Davis, «The Emergence of Inmediatism British and American Anti-Slavery Thought», en *Mississippi Valley Historical Review*, 42 [1979], pp. 141-164). Como en Gran Bretaña, el antiesclavismo era un excelente instrumento para dejar en evidencia a clérigos rutinarios y demostrar la relevancia de la religión.

La Sociedad Norteamericana de Colonización (1816) fue una reacción a la esclavitud. En cierto sentido, era una organización bienintencionada pero ineficaz: lo cierto es que, a pesar de sus esfuerzos, durante toda su existencia nacieron más esclavos de los que fueron liberados. El objetivo de esta sociedad, apoyada por políticos respetables y por algunos filántropos, consistía en afincar a esclavos negros en Liberia, África, pero, en el mejor de los casos, su actividad fue limitada. Los británicos habían fundado Sierra Leona como colonia modelo para abrir África al cristianismo, el comercio y la «civilización» (J. Staudenraus, *The African Colonisation Movement, 1816-1865*, Nueva York, 1961, y Early Lee Fox, *The American Colonisation Society, 1817-1840*, Baltimore, 1919). Clarkson y Wilberforce siguieron con atención estas actividades norteamericanas gracias al cuáquero norteamericano Roberts Vaux y otros, y, para 1825, ya les habían decepcionado.

Los antiesclavistas transatlánticos mantuvieron la presión sobre la comunidad internacional, presentando sus quejas ante las grandes potencias en diversos congresos a partir de 1815. El cuáquero norteamericano Grellet, y otros, se habían puesto en contacto con los monarcas de Rusia y de Prusia. Con el tiempo, los norteamericanos iban a dejarse influir por el ejemplo británico.

La Sociedad Antiesclavista de Nueva Inglaterra se fundó en 1831. La Sociedad Antiesclavista Norteamericana había sido fundada por los hombres de negocios y filántropos evangélicos Lewis y Arthur Tappan, que fueron su verdadera fuerza motriz, ya que participaron en casi todas las organizaciones evangélicas voluntarias de su tiempo (Bertram Wyatt-Brown, *Lewis Tappan and the Evangelical War Against Slavery*,

Cleveland, 1969). Las relaciones de Lewis con William Lloyd Garrison, que no era evangélico, se echaron a perder al convertirse el periódico de éste, *The Liberator*, en órgano agresivo e implacable del antiesclavismo (véase John L. Thomas, *The Liberator, William Lloyd Garrison*, Boston, 1963, y Walter M. Merrill, *Against Wind and Tide: A Biography of William Lloyd Garrison*, Cambridge, Massachusetts, 1963). Garrison fue a Gran Bretaña en 1833 para conseguir la aprobación de Wilberforce y Clarkson, y sacó el mejor partido posible de las oportunidades que se le presentaron, desacreditando eficazmente a la Sociedad Norteamericana de Colonización en sus conversaciones con sus anfitriones británicos hasta recabar su apoyo para su actitud de abolición inmediata y total de la esclavitud. Muchos de éstos habían pensado que Garrison era negro, por lo categórico y radical de sus ideas. Elliot Cresson, el emisario cuáquero de la Sociedad Norteamericana de Colonización, se sintió desconcertado ante lo bien informada que estaba la oposición. El reverendo Nathaniel Paul, pastor negro que se dedicaba a promocionar los intereses de la colonia de esclavos fugitivos fundada en Wilberforce, Canadá, y el director de prensa norteamericano Charles Osborn, se mostraron igual de radicales en su visita a Londres para asistir a la asamblea cuáquera de 1832. En 1839-1840, Thomas Foxwell Buxton, diputado británico y cuáquero importante, escribió para los lectores norteamericanos dos libros contra la esclavitud que tuvieron gran difusión (véase Betty Fladeland, *Men...*, pp. 207-220, 240).

El sentimiento religioso ayudó a despertar interés por los esclavos liberados en las Indias Occidentales británicas. Con el fin de tranquilizar a los propietarios norteamericanos de esclavos, se difundieron muchos informes y relaciones de misioneros británicos, también de otros tipos, por toda la extensión de Estados Unidos. J. J. Gurney, Joseph Sturge y otros visitaron también las Indias Occidentales de camino a Estados Unidos, por lo que pudieron dar informes tranquilizadores sobre las consecuencias de la liberación (*ibidem*, pp. 248-254; J. Sturge, compilador, *The West Indies in 1837,* Londres, 1968, y *A Visit to the United States in 1841*, Londres, 1842).

Entretanto, los hermanos Tappan rompieron con los garrisonianos y fundaron una Sociedad Antiesclavista Norteamericana y Extranjera (1840). Ese mismo año, Garrison volvió a Londres para asistir a la Convención Antiesclavista Mundial, pero fue fríamente recibido por Clarkson y por muchos antiesclavistas británicos (B. Wyatt-Brown, *Lewis Tap-*

pan, pp. 199). En varias ocasiones ulteriores Garrison volvió a visitar Gran Bretaña para reforzar sus relaciones con los antiesclavistas británicos.

En 1835, la causa de la colonización sufrió nuevos reveses. Una delegación compuesta por tres personalidades, el reverendo Gardiner Spring, de Nueva York, el reverendo doctor Heman Humphrey, del Colegio Universitario de Amherst, y el reverendo Robert Breckinridge, de Kentucky llegaron a Gran Bretaña para defenderla, seguidos por el reverendo Samuel H. Cox, presbiteriano de Nueva York, cuya misión era atacarla. El antiesclavista George Thompson, en un debate que tuvo lugar en Glasgow, recibió mucha publicidad y duró cinco noches, demolió los argumentos del reverendo Robert J. Beckinridge. El capitán Charles Stuart, converso evangélico nacido en Bermuda, hizo también una gira por Gran Bretaña en 1829-1834 para abogar por la abolición de la esclavitud, y sus actividades, sobre todo contra la Sociedad Norteamericana de Colonización, despejaron el camino en Gran Bretaña para la visita ulterior de Garrison. Numerosos antiesclavistas británicos recorrieron Norteamérica, entre ellos George Thompson, 1834-1835, 1850-1851, 1863-1867; R. R. Madden, 1835; John Scoble, 1839 y 1851; G. W. Alexander, 1851; y otros. Durante varios años se hicieron colectas en Gran Bretaña para los negros norteamericanos, y el constante contacto epistolar entre ambos países reforzó más aún las ideas y los objetivos comunes (Anthony J. Barker, *Captain Charles Stuart, Anglo-American Abolitionist*, Baton Rouge, 1986, pp. 38-85; H. Tempeley, *British Abolition*, p. 195, y C. Duncan Rice, *The Scots Abolitionists*, *passim*).

El entusiasmo religioso británico parece haber contribuido a la fundación de la Sociedad Antiesclavista Norteamericana en Filadelfia. Los cuáqueros británicos y norteamericanos tenían también fuertes sentimientos antiesclavistas: su objetivo era la acción inmediata. La sociedad siguió el ejemplo británico de un sistema de agencias y conferencias pagadas. Pero, como demuestra Betty Fladeland, los norteamericanos tenían que enfrentarse con problemas más arduos, dada la extensión de su país, la índole de sus partidos políticos, con seguidores en los estados del sur, y fuerte representación del sur en el congreso.

En 1840, se celebró en Londres la Convención Antiesclavista Mundial, lo que aportó una excelente oportunidad para juntar las fuerzas religiosas separadas por el océano Atlántico. Acudieron a ella numerosos norteamericanos de ambos sexos, que se volvieron a ver así con sus

viejos amigos e hicieron amigos nuevos, mientras otros iban por el país dando conferencias antiesclavistas. Las mujeres no podían ser admitidas en la convención como delegadas. Así y todo, los visitantes ultramarinos y sus amigos ingleses sacaron el máximo partido propagandístico. El norteamericano James Gillespie Birney abrigaba la esperanza de que su folleto titulado *The American Churches, the Balwarks of Slavery* serviría para movilizar a la opinión norteamericana, y persuadió a la Unión Congregacional de Escocia a comunicar su desaprobación a sus correligionarios norteamericanos. En la reunión de la Sociedad Antiesclavista Británica y Extranjera, que tuvo lugar inmediatamente después, el viejo cuáquero Thomas Clarkson pronunció su último discurso público, publicando a continuación un folleto titulado *A Letter to the Clergy of Various Denominations, and to the Slave-Holding Planter, in the Southern Parts of the United States of America*, Londres, 1841 (Betty Fladeland, *Men...*, pp. 271-276).

En 1843, Lewis Tappan asistió a la segunda Convención Antiesclavista Mundial y cimentó una firme amistad con Clarkson, que duró hasta la muerte de éste. Hizo amistad también con Joseph Sturge, el amigo cuáquero de J. G. Whittier, poeta cuáquero norteamericano, y con otros cuáqueros importantes, compartiendo con ellos su interés por la paz (B. Wyatt-Brown, *Tappan*, pp. 254-264). Sturge había visitado antes las Indias Occidentales y Estados Unidos con el fin de obtener información, y resumió ese viaje en un libro titulado *A Visit to the United States in 1841 (Una visita a Estados Unidos)* (1842). Estos vínculos y estas publicaciones apoyaban la declaración de 1851, el año de la Gran Exposición, en la que la Sociedad Antiesclavista Británica y Extranjera afirmaba que:

> Es deber ineludible de todos los ingleses que acojan a sus hermanos transatlánticos o les extiendan la mano de la amistad, despertar y afianzar este sentimiento moral en la mente de todos los norteamericanos. No olvidemos lo mucho que puede depender de nuestra fidelidad a este deber, si queremos que la influencia de cada norteamericano que vuelva a su tierra sea ejercida para bien en tan importante asunto. Y permítasenos sobre todo advertir a los que tienen autoridad sobre los púlpitos británicos que han de tener gran cuidado en permitir su uso, para que sólo hablen desde ellos aquellos ministros de Dios que estén dispuestos a denunciar con la más inequívoca rotundidad la institución de la esclavitud como algo absolutamente re-

> pugnante al espíritu del Evangelio, y que se den cuenta de que su aprobación, aunque sólo sea con el silencio, es un rechazo del deber cristiano más elemental. No puede ser difusor de las doctrinas cristianas el que se deje desviar, por el solo color de la piel, del ejercicio práctico de los benditos preceptos del cristianismo.
> (Citado en Anne H. A. y F. J. Klingberg, *A Sidelight*, p. 268. Sturge, véanse Henry Richard, *Memoirs of Joseph Sturge*, Londres, 1864 y Stephen Hobhouse, *Joseph Sturge*, Londres, 1919.)

Los pastores que estaban de visita en Gran Bretaña y no se mostraban clara, consistente e inequívocamente antiesclavistas lo pasaban a veces muy mal. El reverendo doctor Joseph Belcher, baptista inglés de Filadelfia, el reverendo James Chickering, enviado como delegado a la Unión Congregacional Británica, y John O. Fiske, ambos de Portland, Maine, así como también el reverendo doctor Murray, de Elisabethtown, que no se mostraron completamente claros, sufrieron considerable presión pública (Anne H. A. y F. J. Klingberg, *passim*). A su regreso de un viaje a Gran Bretaña, el reverendo Nathan S. S. Beman dijo a Theodore Weld que era necesario que los pastores fuesen antiesclavistas (Betty Fladeland, *Men...*, p. 234). Esta actitud se expresó en la rápida reacción religiosa y económica en apoyo del Colegio Universitario de Oberlin, que admitió a estudiantes negros en sus aulas: en 1841, el reverendo William Keep y William Dawes recaudaron 6.000 libras esterlinas en Gran Bretaña (*ibidem*, p. 238, y mi *Portable Utopia*, p. 23). Los solicitantes religiosos británicos consiguieron la libertad de John Brown, de Maine, que había sido condenado a muerte en Carolina del Sur por ayudar a fugarse a una esclava negra (*ibidem*, pp. 295-296).

En Gran Bretaña las provincias se mostraron activas, aunque pocas más que Glasgow, en la campaña antiesclavista. La Sociedad de Emancipación de Glasgow (1833) siguió siendo independiente de la Sociedad Antiesclavista Británica y Extranjera, y mostrándose muy bien dispuesta para con Garrison (Duncan Rice, *The Scots Abolitionists, 1833-1861*, Baton Rouge, 1981, es un excelente estudio de esto). Fundada en un principio para apoyar la gira de conferencias de George Thompson por Estados Unidos, esta sociedad resultó ser la mejor organizada y la más dinámica de las sociedades británicas. James Gillespie Birney, Henry B. Stanton y muchos oradores negros hablaban en público bajo sus auspicios. Sus fuerzas motrices eran William Smeal, comerciante británico cuáquero y director de *The Friend*, y el evangélico John Murray. Garrison mantuvo relaciones muy estrechas con los antiesclavistas escoceses,

sobre todo con las cuáqueras Elizabeth Pease Nichol y Elizabeth Wigham. La primera estaba basada con J. P. Nichol, profesor de astronomía de la Universidad de Glasgow (Anne H. Abel y Frank J. Klingberg, compiladores, *A Sidelight on Anglo-American Relations, 1839-1858, Furnished by the Correspondence of Lewis Tappan and Others with the British and Foreign Anti-Slavery Society*, Washington, D. C., 1927; Anna M. Stoddart, *Elizabeth Pease Nichol*, Londres, 1899. Su correspondencia con Garrison está contenida en el libro compilado por W. M. Merrill y L. Ruchames, *The Correspondence of L. Garrison*, 6 vols., Cambridge, Massachusetts, 1971-1981; Duncan Rice, *The Scots Abolitionists*, *Passim*).

Los presbiterianos estaban divididos por la cuestión de la esclavitud. La Iglesia norteamericana se escindió en 1837-1838. Los presbiterianos del sur defendían enérgicamente la esclavitud ante el asombro de sus correligionarios del norte y británicos (Harrison Daniel, «English Presbyterians, Slavery and the American Crisis of the 1860s», en *Presbyterian History*, 58 [1980], pp. 50-63; y Bruce Staiger, «Abolitionism and the Presbyterian Schism, 1837-1838», en *Mississippi Valley Historical Review*, 36 [1949], pp. 391-414). Esta absurda situación se complicó más aún en 1843, cuando la Iglesia Libre de Escocia, que acababa de separarse entonces de la Iglesia oficial de Escocia, se vio en dificultades económicas y envió una delegación a Norteamérica para solicitar dinero de los propietarios de esclavos de los estados del sur de Norteamérica, causando considerable escándalo (George Shepperson, «The Free Church and American Slavery», en *Scottish Historical Review* 30 [1951], pp. 126-143). Las congregaciones escocesas se dividieron en torno a esto, y las sociedades antiesclavistas norteamericanas elevaron advertencias y reproches a la Iglesia Libre. En 1846 se hicieron esfuerzos por persuadir a la reunión internacional de la Alianza Evangélica a rechazar todo contacto con Iglesias esclavistas, pero sin éxito. A pesar de todo, los antiesclavistas escoceses invitaron a Garrison a ir a Gran Bretaña para hacer una campaña contra la Iglesia Libre, lo cual fue del agrado de la Iglesia estatal, porque ponía en aprietos a los disidentes.

Las campañas religiosas prosiguieron durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XIX. Se ejerció presión sobre los gobiernos británico y norteamericano, pero las divisiones internas redujeron su eficacia. El movimiento británico y norteamericano se dividió entre los garrisonianos, partidarios de la abolición inmediata y total, y los gradualistas, más

moderados. La esclavitud y la táctica de los antiesclavistas no era un problema más, sino que tuvo como consecuencia una serie de desavenencias entre las sectas religiosas (véase C. Duncan Rice, *The Scots Abolitionists, 1833-1861*, Baton Rouge, 1981, pp. 148-153, 198-199). Para los años cincuenta del siglo XIX, estas divisiones se acentuaron, al volver a complicarse las dificultades de las Iglesias, sobre todo económicas: convenciones y congresos llegaron a ser difíciles de sostener, y, aunque las visitas de Harriet Beecher Stowe y Parker Pilsbury, ambas en 1854, reanimaron temporalmente la situación, no fue posible hallar solución a largo plazo.

Henry Ward Beecher hizo una campaña en Gran Bretaña contra la esclavitud en 1863. Dio conferencias en Manchester, Birmingham, Edimburgo y Glasgow. Otros se mostraron menos críticos, como Moses D. Hoge, de la Sociedad Bíblica de Virginia (Harrison Daniel, «English Presbyterian Slavery and the American Crisis of the 1860s», en *Presbyterian History*, 58 [1980], pp. 50-63, y Peyton H. Hoge, *Moses P. Hoge: Life and Letters*, Richmond, Virginia, 1899).

Llegaron a Gran Bretaña, cruzando el Atlántico, numerosas expediciones que despertaban escrúpulos de conciencia y alarmas de consciencia. Los esclavos negros liberados, sobre todo, estimulaban el interés religioso. La Universidad de Glasgow aceptó como estudiante a James McCune Smith (1813-1865), hijo de esclavos fugitivos, cuando fue rechazado por las Universidades norteamericanas. McCune Smith, mientras estudiaba medicina, trabajó con la Sociedad de Emancipación de Glasgow antes de volver por París a Nueva York. Fue escritor prolífico y se mostró muy activo en numerosas sociedades antiesclavistas de Nueva York. En 1837, estando en Glasgow, apoyó la decisión del reverendo Patrick Brewst (1788-1859) de «no cesar en la obra de agitación pacífica... hasta que... la esclavitud desaparezca de la faz de la tierra» (*The Black Abolitionist*, pp. 58-59, 65-70). Elliot Cresson, rico cuáquero de Filadelfia, partidario de la colonización, viajó por Gran Bretaña en 1832-1833, pero encontró fuerte oposición por parte de antiesclavistas británicos y norteamericanos y tuvo que volver a su tierra (véase P. J. Stauderaus, *The African Colonisation, passim*). Wendell Phillips, antiesclavista radical norteamericano, dijo a un inglés simpatizante que «los cristianos británicos son el ancla de nuestra causa» (Carta del 29 de julio de 1839, citada en H. Temperley, *British Antislavery*, p. 193).

Los ex esclavos eran otra ventaja importante en la campaña antiesclavista. Moses Roper (1815-?), ex esclavo, tuvo una vida llena de altibajos hasta que recibió ayuda del reverendo doctor Francis A. Cox, baptista (1783-1853), y pudo estudiar en Gran Bretaña para misionero. En 1837, Roper publicó su autobiografía, se casó con una inglesa y, aunque volvió en dos ocasiones a Gran Bretaña, acabó afincándose en Canadá (*Black Abolitionist*, pp. 61-63). Nathaniel Paul (?-1839), pastor baptista negro de Albany, Nueva York, fue implacable enemigo de la esclavitud en toda su vida pastoral. En 1830, tanto él como su hermano Benjamin se incorporaron a la colonia experimental negra de Wilberforce en el Alto Canadá. Dos años después Paul visitó Inglaterra para recaudar fondos. En 1833 se casó con una inglesa y fue de gira por Gran Bretaña en compañía de Garrison. Durante tres años se dedicó a dar conferencias por cuenta de la colonia negra y el movimiento antiesclavista. En diciembre de 1834, el reverendo Greville Ewing presidió su conferencia de Glasgow. Pero dificultades económicas le obligaron a refugiarse en una iglesia baptista de Albany (véase C. Peter Ripley, compilador, *et alii*, *The Black Abolitionist Papers, vol. I, The British Isles, 1830-1865*, Chapel Hill, Carolina del Norte, 1985, pp. 42-43, 53). John A. Collins (1810-1879), ex estudiante de teología y agente de la Sociedad Antiesclavista de Massachusetts, fue a Gran Bretaña en 1840-1841 y recaudó mil dólares para sus fondos. Con Charles Lenox y Sarah Remond, hizo una gira por el país, pero se enajenó a posibles seguidores por causa de sus ideas intolerantemente garrisonianas. Más tarde se incorporó a la efímera colonia fourierista de Skaneteles, en Nueva York, afincándose luego finalmente en California.

Ralph Randolph Gurley (1798-1872) lo pasó algo mejor. Fue clérigo presbiteriano y agente de la Sociedad Norteamericana de Colonización en el circuito de conferencias de Norteamérica, y, en 1840, también en Gran Bretaña. Con el tiempo sería nombrado secretario, vicepresidente y director vitalicio de la sociedad. Su visita a Glasgow resultó desastrosa, porque a su conferencia asistieron menos de veinte personas (véase R. R. Gurley, *Mission to England on Behalf of the American Colonisation Society*, Washington, D. C., 1841). Pero esto, posiblemente, era de prever, porque Glasgow era un bastión del garrisonialismo. Sus esfuerzos no dieron resultado, como tampoco los esfuerzos últimos de Cresson en 1841 y los de Charles Fenton Mercer en 1841-1842

(Betty Fladeland, *Men...*, pp. 278-279). La cuestión de la esclavitud, sin embargo, seguía siendo importante para la opinión pública.

Muchos otros negros fueron a Gran Bretaña y agitaron la conciencia religiosa británica. Robert Douglas, *Junior* (1809-1889), persona de gustos artísticos, había recibido educación cuáquera en Filadelfia antes de visitar Gran Bretaña en 1840-1841; volvió varias veces, y William L. Jeffers (1806-1841), organizador episcopaliano antiesclavista de Nueva York, se instaló en Londres poco antes de su muerte. Charles Lenox Remond (1810-1870), conferenciante antiesclavista profesional negro de Nueva Inglaterra, asistió a la Convención Antiesclavista Mundial de Londres (1840), pero se negó a participar en ella mientras no se admitiera a mujeres. Un esclavo fugitivo, J. W. C. Pennington (1807-1870), se hizo presbiteriano después de fundar la Sociedad Antialcohólica de Connecticut, y llegó a ser pastor de esa secta. Habló en la Convención Antiesclavista Mundial (1843) sobre la discriminación contra negros liberados, y volvió a Inglaterra en 1849 con el fin de recaudar fondos para su escuela presbiteriana de Nueva York, publicando su autobiografía durante esa visita. Cuatro años después volvió de nuevo con objeto de colaborar con la Nueva Asociación de Glasgow para la Abolición de la Esclavitud. Su última visita tuvo lugar en 1861 (*Black Abolitionist*, pp. 117-119. También Sarah Parker Remond, «Black Abolitionist and Physician», en *Journal of New History*, 20 [1935], páginas 287-293, y Ruth Bogin, «Sarah Remond: Black Abolitionist from Salem», en *Essex Historical Institute Collections*, 110 [1971], páginas 120-150).

Su compañero en la reunión pacifista de Frankfort, en Alemania, fue el negro norteamericano Henry Highland Garnet, que llegó a Gran Bretaña en 1850 para dar conferencias. El año siguiente habló cinco veces en Glasgow, y en 1852 se hizo misionero de los Presbiterianos Unidos en Jamaica, volviendo más tarde a Norteamérica para promocionar la colonia africana para negros (véase Joel Schor, Garnet, *A View of Black Radicalism in the Nineteenh Century*, 1977, pp. 112-222). Moses Roper, religioso y ex esclavo afirmaba haber hablado en dos mil ciudades y pueblos británicos. Alexander Crummell, el episcopal norteamericano negro, se graduó en Cambridge, y luego trabajó de profesor de teología en Liberia (Douglas A. Lorimer, *Colour Class and the Victorians*, Leicester, 1987, pp. 219-220). Muchos otros se dedicaron también a la causa antiesclavista.

El congregacionalista evangélico J. W. C. Pennington viajó por Gran Bretaña trabajando contra la esclavitud. Lo mismo puede decirse de L. Roy Sunderland, antiesclavista metodista que había estudiado algo de frenología y mesmerismo, además de dirigir el periódico *The Magnet* (1839-1842) (véase B. Wyatt Brown, *Tappan*, p. 292). Estos dos, y los Tappan, mostraron profundo interés por las misiones del Caribe.

La implacable Lucretia Mott movilizó inteligentemente a las mujeres cuáqueras contra la esclavitud en Gran Bretaña y Norteamérica, convirtiéndose en el centro de una red de mujeres cuáquero-feministas que iban a continuar actuando durante todo el siglo XIX (véase, Blanch Glassman Hersh, *The Salvery of Sex. Feminist-Abolitionists in America*, Urbana, Illinois, 1978, pp. 13-51, y Alma Lutz, *Crusade for Freedom: Woman of the Antislavery Movement*, Boston, 1968). Las hermanas cuáqueras Grimke, Sarah y Angelina, de Carolina del Sur, aportaron su grano de arena con sus escritos y sus giras de conferencias. Henry C. Wright las convenció de las ideas garrisonianas sobre la abolición de la esclavitud y el pacifismo, y en 1837 se reeditó en Edimburgo la obra de Angelina Grimke, *Appeal to the Christian Women of the Slave States of America (Una llamada a las mujeres cristianas de los estados esclavistas de Norteamérica)*. La edición se hizo a expensas de la familia Pease, por insistencia de Elizabeth Pease, la importante cuáquera británica. Como ya hemos dicho, Elizabeth Pease se casaría más adelante con el profesor John Nichol, de la Universidad de Glasgow, entrando así en una familia de mentalidad transatlántica. Su hijo visitaría Norteamérica y escribiría la primera historia de la literatura norteamericana.

Las mujeres norteamericanas se mostraron activas en esta cruzada. La Convención Antiesclavista Mundial, celebrada en 1840 en Londres, resultó decisiva. A Lucretia Mott se le prohibió participar en ella como delegada, mientras a su marido se le aceptó. El clero inglés era contrario a la actividad pública de las mujeres. Esta actitud iba a intensificar la actitud de las mujeres de identificarse con los negros oprimidos: ambos eran esclavos en un mundo dominado por los hombres (véase F. B. Tolles, *Slavery and the Woman Question, Lucretia Mott's Diary of Her Visit to Great Britain to Attend the World's Anti-Slavery Convention of 1840*, Haverford, Pennsylvania, 1952; Douglas H. Maynard, «The World's Anti-Slavery Convention of 1840», en *Mississippi Valley Historical Review*, 47 [1960], pp. 452-462). Aunque forzados a aceptar esta decisión, los grupos religiosos se mostraban favorables a la causa feme-

nina. Lucretia Mott fue la primera mujer que habló en público en Gran Bretaña en la Iglesia unitaria de Glasgow.

Los unitarios se mostraron muy activos en las primeras campañas británicas por la abolición de la esclavitud. William Smith, el diputado británico de Norwich, presidente de los Diputados Protestantes Disidentes, abogó por la tolerancia religiosa, una mayor representatividad parlamentaria y la abolición de la esclavitud. A partir de 1787, Smith colaboró con Clarkson y Wilberforce, llegando a ser presidente de la Sociedad Británica y Extranjera por la Abolición de la Esclavitud desde sus comienzos, en 1823. Su correligionario James Cropper, comerciante de Liverpool, trabajó asiduamente con sus amigos transatlánticos contra la esclavitud (véase David Brion Davis, «James Cropper and the British Anti-Slavery Movement, 1821-1823», en *Journal of Negro History* [1960], pp. 241-258, y *James Cropper and the British Anti-slavery Movement,* 1823-1833, *ibidem*, 46 [1961], pp. 154-173; K. Charlton, «James Cropper and Liverpool's Contribution to the Anti-Slavery Movement», en *Transactions of the Historical Society of Lanchashire and Cheshire*, 124 [1972], pp. 154-176). Mary, hija de Lant Carpenter, de Bristol, conocía al reverendo Samuel J. May, secretario de la Sociedad Antiesclavista Norteamericana, por intermedio de él, llegó a ser amiga íntima de la antiesclavista miltiante Maria Weston Chapman (Jo Manton, *Mary Carpenter and the Children of the Streets*, Londres, 1976, pp. 76-77).

No todos los unitarios eran tan militantes. Algunos de ellos apoyaban a los plantadores del sur. Incluso algunos unitarios del norte mostraban inquietud ante las posibles consecuencias de la abolición de la esclavitud en el derecho, el orden y la unión norteamericana: unitarios de categoría, aristócratas incluso, como el historiador Orville Dewey, educador, eran contrarios al antiesclavismo. El mismo Edward Everett, reformador, pensaba que los esclavos estaban mejor alimentados que los jornaleros del norte (Douglas C. Stange, «Abolitionism and Malefience: Southern Unitarians versus Puritan Formalism, 1831-1860», en *Huntington Library Quarterly*, 26 [1978], pp. 146-171, y su otra obra, «Abolitionism as Treason: The Unitarian Elite Defends Law, Order and the Union», *ibidem*, 27 [1980], pp. 152-157). En Gran Bretaña, aunque el reverendo Samuel J. May, norteamericano, en 1843, y Parker Pilsbury en 1854, fueron allí en busca de apoyo, algunos unitarios importantes se mostraron contrarios a criticar públicamente a Norteamérica: esta actitud, según Philip Carpenter y James Martineau, iba a servir de

muy poco. Aun así, los unitarios británicos redactaron en 1843 una declaración dirigida a sus correligionarios británicos lamentando su pasividad. Esto indujo a unos 130 pastores unitarios a atacar la esclavitud, y en su reunión anual general de 1844 la Asociación Unitaria Norteamericana denunció formalmente la esclavitud como un mal. El año siguiente, 173 pastores más publicaron una declaración contra la esclavitud, aunque cierto número de unitarios importantes rehusó firmarla (Douglas C. Stange, *British Unitarians Against American Slavery, 1833-1865*, Rutherford, Nueva Jersey, 1948, pp. 62-65). Cierto número de pastores unitarios hicieron una gira por Estados Unidos y escribieron colectivamente sus impresiones a su vuelta a Gran Bretaña. Russell Carpenter, de Bridgewater, volvió de su visita de 1849 para publicar sus *Observations on Slavey (Observaciones sobre la esclavitud)*. Amigo de Henry C. Wright y de varias mujeres antiesclavistas radicales, Philip Pearsall Carpenter pasó dos años en Norteamérica, 1858-1860, mientras W. Channing, pastor unitario norteamericanao residente en Liverpool, volvió a Washington D. C. durante la Guerra de Secesión, y en 1863, hizo un viaje por el norte de Gran Bretaña dando conferencias (D. C. Stange, *British Unitarians*, p. 206; Octavius Frothingham, *W. H. Channing*, Cambridge, Massachusetts, 1886, da un punto de vista algo avinagrado).

La norteamericana Elizabeth Cady Stanton, presbiteriana, que asistió a la convención antiesclavista de 1840, tenía vínculos con Escocia a través de su institutriz escocesa y su profesor, que era presbiteriano escocés. La convención la indujo a adoptar una actitud cada vez más radical. Su «Declaración de los derechos de la mujer», emitida en Seneca Falls, Nueva York, y su actitud cada vez más religiosa, le dio considerable publicidad. Volvía a Escocia en 1882 para celebrar la aprobación de unas leyes que protegían la propiedad de las mujeres escocesas casadas. Otra feminista cuáquera norteamericana, Elizabeth Comstock, que tenía una hermana en Gran Bretaña, se mostró activa en la campaña transatlántica, exhortando a las mujeres inglesas a «ocupar el lugar que les corresponde y usar los dones que Dios les ha dado» (citado en Blanche G. Hersch, *Slavery*, p. 147. Véase también C. Hare, compilador, *Life and Letters of Elizabeth L. Comstock*, Londres, 1895). La escritora Lydia Maria Child (1802-1880), y Maria Weston Chapman (1806-1885), nacida en Norteamérica pero criada en Inglaterra y residente en Boston, eran unitarias y se mostraron activas en Massachu-

setts, desde donde se cartearon con británicos de sus mismas ideas. Abby Kelley se ganó el respeto de los británicos por la calidad de sus conferencias. Tanto Massachusetts como Pennsylvania enviaron delegaciones, en las que habían varias mujeres, a la Convención Mundial Antiesclavista de 1840. Aunque no se les permitió participar en ella, pudieron consolidar su amistad con mujeres británicas en posiciones de dirección dentro del movimiento (Alma Lutz, *Crusade*, p. 159). Las mujeres norteamericanas antiesclavistas de ideas garrisonianas mantuvieron siempre fuertes vínculos con sus colegas británicas sobre otras cuestiones generales de interés femenino, sobre todo en 1853 y 1855 (véase Lou y Rosamund Billington, «A Burning Zeal for Righteousness: Women in the British Anti-Slavery Movement, 1820-1860», en Jane Rendall, compiladora, *Equal or Different: Women's Politics, 1800-1914*, Oxford, 1987, pp. 82-111).

Julia Ward Howe, que escribió el Himno de Batalla de la República, recorrió Gran Bretaña y pasó también del calvinismo al unitarismo. Con motivo de la muerte de Theodore Parker, estas mujeres se reunieron en la Asociación Religiosa Libre para buscar la vida religiosa universal en la verdad. Les hablaron Emerson y Robert Dale Owen (Blanche G. Hersh, *Slavery*, p. 144). Howe convocaría un Congreso Mundial de Mujeres por medio de su exhortación a la paz, titulada «Exortación a la feminidad del mundo entero» (1870).

El reverendo doctor Ralph Wardlaw, antiesclavista, recibiría a Harriet Beecher Stowe en Glasgow (William Lindsay Alexander, *Memoirs of the Life and Writings of Ralph Wardlaw, D. D.,* Edimburgo, 1856, p. 409; Harriet Beecher Stowe, *Sunny Memories of Foreign Lands*, Londres, 1854; Moira D. Reynolds, *Uncle Tom's Cabin and Mid-Nineteenth Century United States*, Jefferson, Carolina del Norte, 1985, la sitúa en su marco adecuado). La obra de Harriet Beecher Stowe, *La cabaña del Tío Tom* (*Uncle Tom's Cabin*), era ya para entonces un *bestseller* imparable. Quinientas mil mujeres inglesas enviaron a Harriet Beecher Stowe una carta pública llena de admiración. El año siguiente, los antiesclavistas de Glasgow la invitaron a Gran Bretaña, donde llevó a cabo una gira de conferencias que tuvo enorme éxito. Sin embargo, los campesinos escoceses no se sintieron favorablemente impresionados por la compasión que mostró por los esclavos de tierras lejanas la duquesa de Sutherland, que a ellos, en cambio, tan mal les trataba.

Los metodistas habían atacado la esclavitud desde el principio mismo. Francis Asbury y Thomas Coke, misioneros ingleses, habían criticado incesantemente su perversidad. Pero, por desgracia, el crecimiento del metodismo fue notable sobre todo en las zonas donde la esclavitud florecía: alrededor del cuarenta por ciento de los escalvos de las Carolinas pasaban por ser metodistas. Para 1816, unos 40.500 negros pertenecían a esa Iglesia. En tales circunstancias, la Iglesia se hizo una institución menos itinerante y más sedentaria, más oficial y menos crítica, de modo que trató de llegar a una componenda. La conferencia de 1816 se mostró reacia a adoptar una actitud intransigente. El influyente Nathan Bangs, editor de varias publicaciones periódicas, secretario de la Sociedad Misionera Metodista y delegado permanente en Nueva York de la Conferencia General, se oponía al antiesclavismo. Frente a los ataques de Garrison, Bangs defendía la Sociedad de Colonización, según la cual los ex esclavos deberían ser devueltos a Liberia (Donald G. Mathews, *Slavery and Methodism: A Chapter in American Morality, 1790-1845*, Princeton, 1965, pp. 3-58). Otros metodistas importantes, como W. H. Crawford, se mostraban de acuerdo con esto. Wilbur Fisk, presidente de la Universidad Wesleyana y figura destacada en la campaña de Nueva Inglaterra contra el alcohol, eran también partidarios de la colonización. En 1835, Bangs visitó la Sociedad Británica de Colonización Africana en calidad de delegado de la Sociedad Norteamericana de Colonización.

El año siguiente, William Lord, delegado británico a la Conferencia General de Cincinnati, dijo que la Conferencia Metodista Inglesa deseaba el fin inmediato de la esclavitud. Y un día después, el discurso inglés de apertura de la conferencia recordó a los metodistas norteamericanos que la esclavitud era anticristiana. La conferencia replicó que las misiones hacían todo lo que podían por los esclavos. En Nueva Inglaterra, 89 metodistas enviaron un escrito a los metodistas ingleses pidiendo apremiantemente presiones del extranjero como medio conducente a la abolición de la esclavitud. Los ingleses, aunque dispuestos a dar todo el apoyo posible, rechazaron ese escrito. Muchas otras Iglesias y organizaciones religiosas enviaron peticiones contra la esclavitud a sus amigos norteamericanos: por ejemplo, los galeses de tres condados expresaron claramente en 1837 sus sentimientos a sus hermanos galeses-norteamericanos (véase Betty Fladeland, *Men and Brothers*, pp. 232-234).

En 1836, Wilbur Fisk, enviado como delegado a la Conferencia Británica, repitió el punto de vista de la Conferencia Norteamericana: condenó la escalvitud, pero alegando que nuevas medidas solo servirían para perjudicar a los esclavos mismos. Jabez Bunting, la principal figura del metodismo británico, criticó la incapacidad de los metodistas norteamericanos para hacer frente debidamente al problema moral de la esclavitud.

Los liberales y los conservadores, los entusiastas y los demás, se estaban dividiendo y se formaba un ecumenismo oficioso contra la esclavitud. Como escribió Elihu Burritt el 25 de octubre de 1843 al reverendo John Angell James, congregacionalista de Birmingham, Inglaterra:

> Los cristianos de las dos naciones anglosajonas han sido elegidos como reyes y sacerdotes ante Dios, para colaborar con él en la restauración de la malhadada raza humana en un lugar mejor del que ahora ocupa ¡Qué gran cosa sería que este bendito campo de acción deje en casa sus *águilas* y sus *leones* para congregarse y marchar bajo la bandera de Emanuel! ¡Qué bueno sería que nuestras tercas nacionalidades se fundiesen en una sola unidad cristiana, y nuestro patriotismo se ensanchase hasta devenir filantropía y salvar a millones de la bajeza del pecado y del yugo de la esclavitud...! ¡Se diría que todo el mundo paga y todas las obscuras regiones de crueldad y opresión han caído en aprisco de Gran Bretaña y Norteamérica, pero no como campo de trabajo, sino como campo de unión: es decir, allí donde las excelsas afinidades de la sangre y el genio anglosajón podrían cooperar por medio de su alta e íntima relación bajo el signo de la sangre del cordero, uniéndose con vínculos más indisolubles que los comunes vínculos de la naturaleza...! Me alegro infinito de que la providencia del Evangelio y la de Dios actúen en este sentido, como una atracción mutua, sobre nuestras dos grandes naciones, y que estemos ahora más juntos que en ningún otro momento desde que se separaron nuestros caminos.
>
> (Citado en P. Tolis, *Elihu Burritt*, pp. 96-97.)

Pero, hasta la Guerra de Secesión, en 1863, no tendría lugar finalmente la emancipación de los esclavos.

Al terminar la Guerra de Secesión, las organizaciones religiosas británicas ayudaron a los esclavos liberados. Surgieron en Inglaterra entre cuarenta y cincuenta Sociedades de Ayuda a los Ex Esclavos compues-

tas principalmente por viejos activistas del antiesclavismo y sus amigos. Se recaudaron en total alrededor de cien mil libras esterlinas para los ex esclavos. Cosa de una quinta parte de este dinero procedía de Gran Bretaña, o sea, mucho más que las sumas acopiadas en los últimos treinta años de campaña contra la esclavitud. Levi Coffin, activista norteamericano, pasó un año en Gran Bretaña recaudando dinero de grupos tanto eclesiásticos como de otras índoles. Las Iglesias escocesas hicieron colectas para dotar de profesores a la Universidad de Fisk y aportar ayuda docente de tipo general. Cuáqueros ingleses como Stanley Humphrey (1837-1881) ayudaron a Yardley Warner en su trabajo entre los negros de Tennessee: Warner visitó Gran Bretaña en 1873 (véase Stafford Allen Warner, *Yardley Warner, The Freedman's Friend,* Didcot, s.f.; Levi Coffin, *Reminiscences*, Nueva York, 1869; Christine Bol , *The Anti-Slavery Movement and Reconstruction*, Londres, 1969, pp. 54-140).

Después de la Guerra de Secesión, los problemas se hicieron más urgentes. La tremenda oleada de inmigrantes políglotas, judíos, católicos y otros, en las nacientes ciudades norteamericanas, planteaba nuevos retos. Tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos, la cultura predominante se basaba en el protestantismo, pero las implicaciones que planteaba la diversidad en una sociedad democrática apenas habían sido tenidas en cuenta. En ambos casos, la base esencial de la sociedad era la religión. El impacto intelectual esencial del darwinismo, y ciertos puntos de vista más críticos sobre la Biblia, planteaban otros retos. Los protestantes se veían forzados a unirse cada vez más contra esas y otras amenazas. La Alianza Evangélica, y su sucesora, más eficaz, la Alianza Presbiteriana, aportaban un instrumento para mantener el internacionalismo protestante y las reuniones que tenían lugar a veces en Gran Bretaña y Norteamérica. El reto del catolicismo y el secularismo militante, y la erosión que estaba sufriendo la tradicional hegemonía social, se unieron en una especie Internacional de la Respetabilidad (véase *Pan-Presbyterian Alliance: Minutes and Proceedings*; P. D. Jordan, «The Evangelical Alliance and American Presbyterians, 1867-1873»; en *Presbyterian History*, 51 [1973], pp. 309-326; y también su «Cooperation Without Incorporation: America and the Presbyterian Alliance, 1870-1878», en *ibidem*, 55 [1977], pp. 13-35. Las reuniones tuvieron lugar así: en 1877, en Edimburgo; en 1880, en Nueva York; en 1884, en Belfast; en 1889, en Londres; en 1892, en Toronto; en 1896, en Glasgow; en 1899, en

Washington D.C.; en 1904, en Liverpool; en 1909, en Nueva York; en 1913, en Aberdeen).

Es significativo que, en 1865, el reverendo Baring Gould publicase su himno, mundialmente famoso, *Adelante, soldados de Cristo, marchando como a la guerra* (*Onward, Christian Soldiers, Marching to War*). Sus ecos, llenos de emoción, podrían sugerir ciertas dudas sobre la reacción intelectual del mundo protestante a las teorías darwinistas y científicas, a la urbanización y a la industrialización. Un protestantismo seguro de sí mismo había ganado una batalla importante, pero, evidentemente, la guerra no había terminado aún. Era preciso crear nuevas estrategias, nuevas tácticas y un pensamiento nuevo.

Capítulo VI

LA CONCIENCIA CÍVICA Y LAS IGLESIAS

La publicación periódica *The Freethinker* decía que la disidencia inconformista era «una interesante enfermedad que se encuentra más que nada en los miembros liberales de las clases baja y media, que son la espina dorsal de la comunidad nacional» (citado E. Royle, *Edwardian,* p. 305). Esta mentalidad, este mejunje clasista de suaves y respetables sentimientos cristianos disfrutó de curiosa hegemonía a fines del siglo XIX. Ello es imputable a varios factores. La democracia planteaba un reto a la jerarquía y al orden moral tradicional. Las masas populares, según la psicología vigente entonces de Gustave Le Bon, eran irracionales. Y si hacía falta una prueba de esto, ahí estaba la comuna de París. Los desórdenes populares eran frecuentes en Gran Bretaña y Norteamérica, fenómeno que ponía de relieve la pobreza y la etnicidad de los habitantes de ciudades. Charles Booth, unitario, había mostrado la gravedad de las privaciones existentes en su voluminoso estudio titulado *A Swwey of life and labour in London* (*Examen de la vida y la mano de obra de Londres*) (1888-1897), obra que dio lugar a nuevas investigaciones sociológicas. La democracia había de ser cristianizada: el cristianismo había de ser democratizado. Además, la ética del trabajo protestante parecía desfasada en un mundo de monopolios y empresas de consolidación y especulación. El trabajo honrado ya no compensaba: los cambistas estaban en el templo. Además, la familia idealizada corría peligro a todos los niveles. La nobleza, las costumbres cambiantes y la longevidad planteaban un reto a esa sana imagen maquillada. Para conservar su poder e influencia en las ciudades fragmentadas y en desarrollo, los grupos protestantes dominantes trataron de sostener la imagen de una familia ideal y una comunidad ideal (véase Daniel T. Rodgers,

The Work Ethic in Industrial America, 1850-1920, Chicago, 1978). La religión estaba a la defensiva. Al verse ante retos sociales e intelectuales de ese calibre no le quedó más remedio que mostrarse firme y contundente. Intelectualmente estaba mal equipada, de modo que no le quedaba otra solución que producir en la gente un auténtico compromiso emocional. La religión ya no estaba en el centro de la vida cotidiana, y, por tanto, había que comercializarla y publicitarla, hacerla accesible a la gente en sociedades cada vez más democráticas. No había otra opción en un dispar mundo urbano.

Dicho de forma más sencilla, había dos reacciones: la de los modernistas, que trataban de adaptarse a las presiones urbano-industriales de su tiempo de manera constructiva e imaginativa, y la de los tradicionalistas, que querían reforzar los viejos valores morales por medio de técnicas populistas: uno de estos grupos querían simplificar las palabras de Dios, y el otro la Palabra de Dios. Los «modernistas» querían «democratizar» a Dios haciéndole sencillo, comprensible y accesible a todos: para ellos, el pecador era víctima del pecado. Era preciso cambiar el ambiente por brindar al pecador opciones morales rectas más inteligentes. Esta gente creía en el progreso y en el avance gradual de la sociedad, la regeneración moral y la creciente democratización de la vida. Todos podían ofrecer una aportación moral al progreso social. La modernización formaba parte con frecuencia de la actitud teológica de los modernistas.

Los tradicionalistas, en cambio, deseaban experimentar a Cristo en toda su plenitud: para ellos, el pecador debía ser consciente de su pecado. Si se conseguía el arrepentimiento de suficiente número de pecadores, el ambiente vital podría cambiar. El activismo social de los tradicionalistas podría pasar por ser una expresión de fe reavivada, así como también una evasión de difíciles cuestiones intelectuales con ayuda de fuerte actividad cristiana. El activismo social católico aumentó también, cosa importante, a la zaga de la crisis modernista. Entre la encíclica *De Rerum Novarum* (1891) y la publicación de la obra de John A. Ryan *El jornal vivo* (*The Living Wage*) (1906), el desarrollo social cristiano había sido limitado, coincidió con la crisis intelectual, y aumentó luego considerablemente (Aaron I. Abell, «The Reception of Leo XIII's Labor Encyclical in America, 1891-1919», en *Review of Politics,* 7 [1945), pp. 464-495). Los elementos protestantes, evangélicos con frecuencia, trataban de imponer una moralidad deseable a las masas loca-

les, sumidas, aparentemente, en la ignorancia. Éstas, a su vez, eran predominantemente católicas, compuestas siempre de irlandeses en Gran Bretaña, y en Norteamérica de gentes diversas, casi siempre de Europa Oriental: lo mismo ocurría en Canadá (véase John W. Grant, *The Church in the Canadian Era,* Toronto 1972, pp. 92-110). En cierto sentido, esta gente estaba sujeta al imperialismo cultural, y tenían que llevar a cabo proezas de atletismo moral para poder ser aceptadas socialmente. Ambos tipos reformistas se vieron en último término forzados a ir por caminos distintos en busca de la solución. Ambos tipos eran compasivos y recelosos, agresivamente humanitarios y paternalistas.

Los cristianos comprometidos estaban también amenazados a ambos lados del Atlántico por las ideas evolucionistas de Darwin. El reto de la ciencia podía tener cabida nacional en la mente de cierta gente religiosa, o ser atacado por otros hostilmente, o bien se le podría neutralizar por medio de una actividad social enérgica, ya que el activismo cristiano conllevaba su propia justificación (véase Paul F. Boller, Junior, *American Thought in Transition The Impact of Scientific Naturalism, 1863-1890,* Chicago, 1969; Cynthia E. Russett, *Darwin in America: The Intellectual Response, 1865-1912,* San Francisco, 1976; Richard Hofstadter, *Social Darwinism America,* Nueva York, 1944). Además, el catolicismo crecía también rápidamente en medio de la disensión protestante a ambos lados del Atlántico: un nuevo catolicismo agresivamente ultramontano era el epítome del Primer Concilio Vaticano. Los protestantes, por lo tanto, trataron de mantener su autoridad y sus intereses de clase y proteger su predominio religioso mejorando la suerte de desheredados agradecidos. Se dedicó, de esta forma, a explotar esfuerzos cristianos anteriores de actividad social (hay una buena interpretación en el libro de Standish Meacham, *Toynbee Hall and Social Reform, 1880-1914: The Search for Community,* New Haven, 1987, pp. 1-23. También Stewart Mechie, *The Church and Scottish Social Development, 1780-1870,* Londres, 1960). Esto quedó bastante claro, sobre todo, a medida que el Estado iba reduciendo el control eclesiástico de la educación y en otras esferas. Las antiguas, tradicionales comunidades pequeñas estaban siendo desplazadas en el mundo urbano industrial entonces en pleno desarrollo, y los mecanismos de control social religioso, más antiguos, eran insuficientes en aquel mundo fragmentado. Al mismo tiempo, importantes y opulentos caballeros transatlánticos acusaban una sensación de culpabilidad, de obligación religiosa o responsabilidad social, y el reve-

rendo Thomas Guthrie (1807-1873), evangelista urbano escocés, fue persona importante a este respecto. Su importante obra *La ciudad, sus pecados y sus tristezas* (*The City, Its Sins and its Sorrows*) (1873), educó y movilizó al clero protestante norteamericano, preparándolo para la reforma social (T. L. Smith, *Revivalism*, pp. 168-169). En 1859-1862, George Peabody, filántropo norteamericano que llevaba largo tiempo residiendo en Gran Bretaña, se había puesto en contacto con lord Shaftesbury, el reformador evangélico, por intermedio del obispo episcopalista norteamericano Charles McIlvaine. El resultado de este encuentro fue el comienzo de los llamados «Hogares Peabody», casas modelo para los pobres (Franklin Park, *George Peabody*, Nashville, Tennessee, 1971, pp. 103-109) se formaron también varias fundaciones docentes. Las Iglesias, sin embargo, incluso ampliando con frecuencia su marco institucional, sobre todo en las zonas extremas de las ciudades, no conseguía reclutar a sus filas a los habitantes de los barrios pobres: en Glasgow, por ejemplo, 120.000 de sus habitantes pasaban por ser paganos en 1871. En 1891, el moderador de la Iglesia de Escocia pensaba que era posible enviar a ochocientos pastores al extranjero para que se dedicasen a importantes trabajos apostólicos sin merma de la vida religiosa de la nación (Robert Howie, *The Churches and the Churchless in Scotland*, Glasgow, 1893, p. xxxiii). Entre los católicos había parecidos problemas relacionados con la decreciente asistencia de la gente a las iglesias. En ambos casos fue preciso movilizar a los seglares (*ibidem*, página xxxviii. En la obra clásica de E. R. Wickham, titulada *Church and People in and Industrial City*, Londres, 1957, pp. 109 y 148, se encuentran estadísticas parecidas referidas a Sheffield).

En tercer lugar, pero no menos importante, había que tener en cuenta una serie de renovaciones religiosas que se produjeron a fines del siglo XIX. Aunque W. G. McLoughlin quita importancia al entusiasmo religioso anterior a 1890, lo cierto en que tuvo gran impacto, pues despertó a ciertas conciencias cristianas a los problemas sociales (véase W. G. McLoughlin, *Revivals*, pp. 141 y ss.). Si, como aduce McLoughlin, Phoebe Palmer y Moody no consiguieron entrar en contacto con las masas transatlánticas paganizadas, por lo menos despertaron la conciencia de gente que iba a hacer un papel importante en problemas sociales urbanos. Por ejemplo, el reverendo John Reith, pastor de Glasgow y padre del temible John Reith, motor fundacional de la British Broadcasting Corporation (BBC), fue uno de los que vieron la luz entonces.

Como hemos visto, para 1864 la cruzada británica de Palmer ya había llegado a su punto más alto, y decaído, antes de que Dwight L. Moody e Ira B. Sankey, predicador el uno y cantante el otro, comenzaran su campaña de 1873 en Gran Bretaña (véase J. Edwin Orr, *The Second Evangelical Awakening in Britain*, Londres, 1959, y James F. Findlay, *Dwight L. Moody, American Evangelist, 1837-1899*, Chicago, 1969). Finalmente, se organizaron cuatro cruzadas en Gran Bretaña.

La religión británica, como ya hemos sugerido en páginas anteriores, matizaba el entusiasmo renovacionista con una red bien consolidada de instituciones religiosas. Los principales evangelistas británicos, Charles H. Spurgeon y R. W. Dale, congregacionalista de Birmingham, tardaron mucho en aceptar a los norteamericanos. Después de todo Moody no era pastor, sino un simple laico. Moody y Sakey llegaron a Gran Bretaña cuando las viejas ideas calvinistas estaban sido substituidas por doctrinas algo más optimistas y adaptadas al general éxito industrial e imperial británico. Los escritos norteamericanos de W. G. Finney, Albert Barnes y Moses Stuart, que demostraban la rápida suavización del calvinismo, eran muy conocidos en Gran Bretaña. En su mensaje en el que afirmaba que el amor es más importante que el miedo, Moody pedía claramente una decisión urgente y clara a favor de Cristo. Como buen tradicionalista Moody rechazaba el darwinismo y la crítica erudita de la Biblia, pero sin atacar el *status quo*. Encomiaba la familia y el hogar, calificándolos de base de la seguridad cristiana: en una palabra, volvía a pequeñas seguridades protestantes norteamericanas. A él le inquietaba sobre todo el sentimiento personal del pecado: «El hombre que se aleje de Dios no es de fiar, y no hay reforma posible hasta encontrar a Dios» (citado en J. F. Findlay, *Moody*, p. 283). Puede haber estado influido por el premilenarista John N. Darby, del Movimiento de los Hermanos, que había visitado Norteamérica cinco veces antes de que Moody hiciera su visita a Gran Bretaña: Darby esperaba la segunda venida de Cristo, que anunciaría un designio completamente nuevo. También los evangelistas itinerantes británicos Henry Varley, Henry Moorhouse (o Moorehouse), George C. Needham y J. R. (comandante) Cole, gozaron de gran éxito como renovadores religiosos en Canadá y en Estados Unidos en los años sesenta y setenta del siglo XIX. Todos ellos fueron predicadores laicos de familias de baja clase media afiliadas a los Hermanos de Plymouth. Needham aseguraba que él era «un hombre sencillo, y contaba una historia sencilla de manera sencilla»

(citado en E. R. Sandeen, *The Roots*, p. 137. También W. G. McLoughlin, *Modern Revivalism*, 178, y W. H. Daniels, *Moody: His Words, Works and Workers*, Nueva York, 1877, pp. 489-512). Todos ellos tuvieron relación con Moody a partir de 1875.

Moody había visitado Gran Bretaña anteriormente, en 1867, 1870 y 1871. No carecía de experiencia, porque había dirigido servicios renovacionistas en Filadelfia en 1866 a petición de su opulento amigo el filántropo George H. Stuart. El año siguiente había celebrado 72 mítines religiosos con Moorhouse en el medio oeste norteamericano, y en 1872 mítines renovacionistas en la iglesia de Brooklyn del reverendo Theodore Cupler. En reuniones evangélicas había conocido a importantes personalidades británicas, como Charles Spurgeon, Newman Hall, Richard Cope Morgan, George Williams y lord Shaftesbury (W. G. McLoughlin, *Modern Revivalism*, Nueva York, 1959, pp. 153, 159, 177). Moody y Sankey conocieron al evangelista de Manchester Henry Moorhouse de su visita a Norteamérica y estaban influidos por él. Ira Sankey aportó las canciones sagradas, según modelos de Philip P. Bliss y Philip Phillips, un norteamericano que había viajado por Gran Bretaña dando conciertos de canciones sacras: los dos habían rehusado trabajar con Moody. Finalmente, Moody y Sankey tenía garantizado el apoyo económico gracias a un rico seglar de Newcastle, Cuthbert Bainbridge. Para Engels, el burgués británico, «no contento con su propia parafernalia indígena... llamaba al hermano Jonathan, el mejor organizador comercial de religión de su tiempo, e importaba de Norteamérica el renovacionismo religioso, es decir, a Moody y a Sankey y a gente por el estilo» para acallar y adormecer al pueblo (citado en W. G. McLoughlin, *Modern Revivalism,* p. 180; J. F. Findlay, *Moody...,* pp. 149-152). Fuera cual fuera la base de esta acusación, lo cierto es las cruzadas evangélicas gozaban en gran medida del apoyo de los hombres de negocios y de la nobleza.

La campaña recorrió todo el noreste de Inglaterra, y luego pasó a Escocia, donde permaneció cinco meses. La reacción del público fue desconcertante. En Edimburgo, los locales estaban casi siempre llenos, a veces con casi seis mil personas. Los visitantes predicaban y, con frecuencia, entraban en contacto espiritual con grupos marginados, pero deseosos de religión, a pesar de llevar una vida poco favorable a la sensibilidad religiosa. Es interesante mencionar que, por entonces, habían comenzado a aparecer por primera vez órganos en las iglesias presbite-

rianas escocesas para satisfacer esos anhelos. El formalismo frío se fundía ante el calor norteamericano. En Glasglow, el equipo renovacionista colaboró íntimamente con la Iglesia Libre, de modo que cientos de pastores asistieron al mitin final. Si bien es cierto que la campaña contribuyó a generar a muchos, sacándolos de su fe formalista y tibia, también es que tuvo cierto éxito entre gente ajena a la iglesia. El resultado fue la fundación del llamado *Tent Hall,* o Salón de la Tienda, donde los domingos se daba de desayunar gratis a los desamparados; un Instituto de Estudios Bíblicos, para preparar misioneros; y una «Misión de Edimburgo» (*Edimburgh Carruber's Close Mission*) para evangelizar a los pobres. En Londres, unas ocho mil personas abarrotaron durante cinco meses un centro especialmente construido para la campaña, que gozó del apoyo se predicadores británicos y norteamericanos.

El efecto de todo esto fue considerable. El número de fieles se estabilizó, o incluso aumentó un poco. El entusiasmo renovacionista se amplió a zonas donde los predicadores no habían hablado hasta entonces. Las Iglesias de Gran Bretaña y Norteaméricca comenzaron a darse cada vez más cuenta de que habían perdido a las masas trabajadoras, a pesar de que Cristo había muerto por todos los hombres. Ni el cielo ni la política eran cotos vedados de la elite. Un mensaje sencillo gustaba a la gente, que se sentía confusa en un mundo complejo y cambiante, y esto, adaptado a las necesidades de la Iglesia, era lo que impartían los misioneros. Pero la cruzada de Moody tuvo un impacto limitado en la gente ajena o indiferente a la religión.

Tabla: ESCOCIA, 1891

Personas relacionadas con la Iglesia:	Por mil del total de la oblación.	
Iglesia oficial	1.146.247	2.847,7
Iglesia libre	771.031	191,5
Iglesia resbiteriana unida	455.101	113,1
Iglesias rotestantes menores	238.010	59,1
Iglesia católica	352.747	87,6
Total de ersonas relacionadas con la Iglesia	2.963.136	736,0
Las iglesias, según este cálculo	1.062.511	264,0
Población total de Escocia	4.025.647	

(Robert Howie, *The Churches and the Churchless in Scotland*, Glasgow 1893, p. xiii.)

La gente aficionada a la ciencia y tendente al escepticismo no sintió la influencia de estas predicaciones (véase A. L. Drummond y J. Bulloch, *The Church in Late Victorian Scotland, 1874-1900*, Edimburgo, 1978, pp. 11-18). A pesar de todo, la campaña se extendió a Irlanda y a Inglaterra con renovado brío. Bien orquestada, divertida y, posiblemente, incluso un poco demagógica, tuvo en general tremendo éxito. En Londres, en una ocasión, el público ascendió a 12.000 personas. En Liverpool se construyó especialmente un local de hierro con capacidad para 7.000 personas. A juicio del biógrafo de Moody, el movimiento demostró el auge que tenían las clases medias y el anticonformismo en la sociedad británica (J. F. Findlay, *Moody*, pp. 181-182). Estaba excelentemente organizado con muy buena publicidad previa, como algunos mítines renovacionistas evangélicos, con dirigentes locales, visitas a casas y considerable apoyo financiero de los hombres de negocios de la localidad. Y además, la inmensa publicidad que produjo esto en Gran Bretaña tuvo amplio eco en Norteamérica, de modo que Moody, que, cuando salió de allí era un desconocido, volvió convertido en un personaje importante. John Wanamaker, el experto dueño de grandes almacenes de Filadelfia, así como también otros personajes de la alta finanza, cooperaron generosamente con las campañas de Moody (véase H. A. Gibbons, *John Wanamaker*, 2 vols., Nueva York, 1926). Entre los que le apoyaban estaban también el financiero G. H. Stuart y Cyrus Hall McCormick (1809-1884), inventor de máquinas agrícolas, fabricante y filántropo; Marshall Fields, nombre de un gran almacén, y la Empresa Carnicera Armour. No es de sorprender, en vista de las circunstancias, que Moody se mostrara más interesado en empresas misioneras que en reformas internas en Gran Bretaña o Norteamérica.

La pintoresca presentación podría compararse con la renovación ritualista en las Iglesias episcopal y anglicana: himnos populares y casullas formaban parte de una gran tendencia general a la democratización religiosa en el mundo transatlántico. Era en sentido de la religión como estilo de vida en medio de una vida con más tiempo libre cada vez en las ciudades industriales, que resultaban bastante monótonas. El color y la música eran esenciales, y los himnos y el libro de canciones populares de Sankey llegaron a venderse como pan bendito. Todo esto formaba parte también de la consciencia de que los creyentes tenían que unirse, por encima de sus diferencias de secta, contra el «satanismo» o las fuerzas del siglo (J. F. Findlay, *Moody*, pp. 187-189). Al mismo

tiempo, Moody y Sankey buscaban gente joven y apoyaban a la Asociación de Jóvenes Cristianos (Y.M.C.A.). Los hombres de negocios de las ciudades los protegían, facilitándoles edificios en Glasgow, Londres, Liverpool, Manchester y Dundee, y los ayudaban a reclutar pastores, mejorando así el nivel de actividad eclesiástica y tendiendo un puente entre los feligreses, niños y adultos (C. Howard Hopkins, *History of the Y.M.C.A. in North America*, Nueva York, 1951, p. 370). Se trató de consolidar estas cabezas de puente con nuevas visitas: Moody, por ejemplo, pasó seis meses en Glasgow en 1882.

Un producto secundario de esta campaña fue la fundación de la Brigada de Muchachos, en 1883. Una de las principales preocupaciones consistía en ocupar el creciente tiempo libre y aportar entretenimientos morales a las masas. También había que promocionar el antialcoholismo y la disciplina entre los adolescentes, y los pastores tenían que mantener cierto contacto con las masas como contrapeso a una creciente tendencia a no ir a la iglesia y ante los temores de la difusión de ideas radicales en la sociedad industrial. Pero es posible que la «hombría» cristiana fuese la idea clave. Como dijo el hombre de negocios evangélico, William Smith, de Glasgow:

> Nos parecía que, vinculando al cristianismo con todo cuanto había de más noble y viril en la mentalidad de los chicos, acertaríamos en gran medida a limpiar su mente de la idea de que el cristianismo tiene algo de afeminado o débil, idea que resulta demasiado generalizada entre los Muchachos y que nadie que tenga algo que ver con ellos, puede haber evitado observar.
> (*Boys' Brigade, 1883 to 1938*, Londres, 1983, p. 25.)

Estas ideas procedían de Charles Kinsgley y de las novelas populares de G. A. Henty, vicepresidente honorario de la organización. No es de sorprender que, contra un telón de fondo de éxitos militares imperiales, esta militancia cristiana disfrutase de gran popularidad. En 1900 se fundó una Brigada de Chicas (*Girl's Guildry*), con las mismas ideas. Este concepto no tardó en extenderse por toda Gran Bretaña. Sus oficiales procedían del magisterio dominical y de las organizaciones militares voluntarias. En diez años se abrieron 919 filiales: 673 siguieron funcionando, orgnizando excursiones y competiciones de natación, fútbol y cricket. Estados Unidos no tardó en tener también su Brigada de Muchachos (1887). En cuatro años se formaron más de 220 com-

pañías con un total de unos 14.000 muchachos. Tampoco se hicieron esperar mucho tiempo otras brigadas de muchachos en Canadá (1891), el Caribe (1892-1893), Honduras Británica (1899) y Columbia (1903). Smith hizo una gira por Estados Unidos y Canadá en 1895 y 1907 para inspeccionarlas. Para 1982 ya había en Gran Bretaña casi 2.300 compañías, con casi 35.000 muchachos.

Los exploradores (*Boy Scouts*) siguieron este modelo. Organizados por Robert Baden-Powell, miembro de la Iglesia de Inglaterra, los exploradores respondían a ciertas necesidades morales y sociales. Baden-Powell era hijo de un profesor anglicano progresivo que había colaborado en la publicación *Essays and Reviews* (1860). Se hizo oficial de carrera en el ejército y escribió su libro *Aids to Scouting* (*Ayudas a la exploración*), fundando poco después la organización de los exploradores. Smith cooperó amistosamente en su desarrollo, con su modelo de la Brigada de Muchachos. Con el tiempo, el movimiento de los exploradores se extendió a Norteamérica, a donde Baden-Powell tuvo que ir en 1903, 1910 y 1912. Esta organización servía para inculcar virtudes viriles a los jóvenes. Así se implantaban en la sociedad industrial la disciplina y el respeto, siempre dentro del contexto moral del caballero inglés (véase E. E. Reynolds, compilador, *Baden-Powell*, Londres, 1950).

Entre tanto, al volver Moody y Sankey, la cruzada norteamericana comenzó a adquirir ímpetu con una grande y cara campaña que abarcó Brooklyn, Filadelfia, Nueva York, Boston y Chicago: la parte de Nueva York costó 45.000 dólares, y la de Chicago 30.000. Los organizadores habían aprendido mucho en Gran Bretaña. La organización y los preparativos eran lo esencial, a medida que se desarrollaban nuevas técnicas de renovación religiosa. El vicio de la bebida, la corrupción política, la profanación del domingo y los inmigrantes aportaban claras pruebas del pecado que bullía en Chicago. Las inquietudes protestantes podrían calmarse con una cruzada. Las diversas sectas protestantes, excepto los unitarios y los episcopales, se unieron para hacer visitas de casa en casa, distribuir las entradas y cuidar de la publicidad previa de los mítines renovacionistas. En cierta medida, se trataba de una actividad cimentadora de la respetabilidad comunitaria:

> Manteniéndose contrarios al más leve matiz de propagadismo sectario o disputa teológica, esta gente buscó la cooperación o, por lo menos, la buena voluntad de todas las sectas cristianas y tan conciliantes se

> mostraban en su forma de hablar, y tan racionales eran sus métodos cuando hablaban con los irreligiosos los indiferentes, que, al contrario de lo que habría ocurrido de ser otra su conducta, casi no había que perder tiempo provocando críticas o contrarrestando objeciones». (Citado en Darrel M. Robertson, *The Chicago Revival,* pp. 56-57.)

La gente de buena voluntad apoyaba casi siempre estas campañas. Los hombres de negocios contribuían cada vez más al ostensible éxito de estas actividades, aunque la gente de entonces, como luego también algunos historiadores, puso en duda lo duradero de su impacto. Según Darrell M. Robertson, en el sondeo que él hizo en cinco iglesias protestantes de Chicago, la inmensa mayoría de los conversos eran en anglonorteamericanos: menos de un cuatro por ciento eran de origen germánico o escandinavo, mientras un sexta parte procedía de las islas Británicas. En dos años, la mayor parte de las Iglesias habían vuelto a tener más o menos el mismo número de fieles que antes de la campaña renovacionista. En el mejor de los casos el renovacionismo había conseguido «sacralizar ciertos conceptos sociales y morales de las clases medias, impartiéndoles un halo de validez final y universal», pero sin crear una verdadera imagen de Cristo para los pobres (véase L. A. Loetscher, «Presbyterianism and Revivalism in Filadelfia since 1875», en *Pennsylvania Magazine of History and Biography,* 68 [1944], pp. 56-84, y también Darrell M. Robertson, *The Chicago Revival of 1876: Society and Revivalism in a Nineteenth Century City*, Metuchen, Nueva Jersey, 1938, pp. 98, 147-150, 158-159).

Poco a poco fueron teniendo lugar otros acontecimientos. Moody estaba en contacto con la Convención Británica de Keswick, inspirada por el reverendo canónigo Thomas D. Hartford Battersby, campeón del antialcoholismo (1820-1883), y por el reverendo William Pennefeather (1816-1873), cuyos mítines fueron origen, en parte, de las conferencias que dio en Northfield a partir de 1880. La Convención de Keswick tenía origen norteamericano. Como consecuencia de actividades renovacionistas anteriores, algunos perfeccionistas norteamericanos comenzaron a celebrar conferencias en Gran Bretaña entre 1872 y 1875: la de Brigton, en 1875, atrajo a ocho mil personas. A estas conferencias asistieron Asa Mahan, el presidente retirado de Oberlin, que vivía entonces en Inglaterra, y ciertos norteamericanos influyentes, como William E. Boardman, Robert Pearsall, con sus respectivas esposas. En vista del éxi-

to, el vicario de Keswick convirtió su parroquia en la fuente de la santidad británica, enseñando, entre otras cosas: «El triunfo inevitable de la perfección sin pecado». Entre tanto, el poder regenerador del Espíritu Santo tenía mucha más importancia que el pecado. En 1913 comenzó también un Movimiento Norteamericano de Keswick (véase J. C. Pollock, *The Keswick Story*).

Las conferencias de Mildmay del canónigo Pennefeather atrajeron considerable número de conferenciantes milenaristas: hablaron 56 de ellos, la mitad, aproximadamente, anglicanos, y los demás Hermanos de Plymouth en su mayoría. En 1888, Escocia celebró su propia convención. Otros mítines transatlánticos de parecido tipo se adelantaban a la inminente llegada de Cristo. En 1878, el reverendo doctor William P. Mackay, presbiteriano británico de Hull, llegó a Nueva York después de hablar en Mildmay para exhortar al público neoyorquino. La influencia de los milenaristas anglicanos y presbiterianos británicos era desproporcionadamente grande en Norteamérica. Como ha observado persuasivamente Sandeen, el movimiento milenarista era un refugio para aquellos que se habían formado en el cristianismo a partir del legado teológico calvinista, y esto era un signo de mala conciencia en una Iglesia próspera (E. P. Hammond, norteamericano, que había participado activamente en las actividades renovacionistas británicas de 1858-1859, asistió al mitin de 1880. E. R. Sandeen, *The Roots...*, pp. 146-152, 175; J. F. Findlay, *Moody*, p. 343; Robert Braithwaite, *Life of William Pennefeather*, Londres, 1878).

Como consecuencia de las visitas de Moody a Oxford y Cambridge en 1882, el apoyo británico a sus primeras reuniones de Northfield no se hizo esperar: en 1886 asistieron dieciséis estudiantes británicos, y al año siguiente, catorce. Esto era imputable a la influencia de C. T. Studd, jugador de cricket y ex dirigente de los estudiantes de Cambridge, que había hecho una gira por Norteamérica en 1885. El reverendo doctor Andrew Bonar, conservador y erudito escocés, fue el principal orador en 1891. Ese mismo año, el reverendo Frederick B. Meyer (1847-1929), baptista británico, asistió a la primera de las visitas de Moody. Más tarde, para equilibrar el programa, Moody presentaría como principal orador de su tercera visita a Norteamérica (1893) al profesor de Glasgow Henry Drummond, autor de *The Ascent of Man* (*La ascensión de hombre*). Seis años más tarde, George Adam Smith, el avanzado erudito bíblico de la Iglesia Libre Escocesa visitó a Moody en el transcurso

de una de sus cinco visitas a Norteamérica, pero esto fue más bien negativo para el prestigio de Moody entre los conservadores (E. R. Sandeen, *The Roots...*, pp. 176, 179; George Adam Smith, *Henry Drummond*, Londres, 1898, páginas 419-420; Lilian Adam Smith, *George Adam Smith*, Londres, 1943, pp. 115-134, 169).

Pero para 1886 los milenaristas ya se habían apoderado de las conferencias de Northfield. En 1886 asistieron el británico Nathaniel West, el anglicano veterano de Mildmay Marcus Rainsford, y otros. El Movimiento de Estudiantes Voluntarios fue una consecuencia de esas reuniones. Los estudiantes que aceptaban las exigencias del premilenarismo y se comprometían a hacer labor misionera fundaron grupos a ambos lados del Atlántico, y entre ellos el principal iba a ser J. R. Mott (J. F. Findlay, *Moody,* pp. 350-353, 407-409; Basil Mathews, *John R. Mott*, Nueva York, 1943). Los promotores del Movimiento de Keswick acudieron a Northfield durante los años ochenta del siglo XIX. Moody fue el que llevó la santidad pietística a Norteamérica.

Otros se encargaron de exportar movimientos de santidad pietística a Gran Bretaña. En 1886 empezó en Glasgow una Misión de la Fe, influida por los salvacionistas y Keswick. George Sharpe, convertido a la santidad en Norteamérica, volvió en 1901 a Glasgow para comenzar lo que acabó convirtiéndose en al Iglesia Pentecostal de Escocia (1909). Unos pocos años más tarde esta Iglesia se unió a la Iglesia Norteamericana del Nazareno, que comenzaba entonces sus misiones en Gran Bretaña (1915) (T. R. Warburton, «Organisation and Change in a British Holiness Movement», en Bryan R. Wilson, compilador, *Patterns of Sectarianism,* pp. 106-137).

Entre tanto, J. D. Drysdale (1880-1953), barbero joven y serio, era convertido por Sharpe y comenzaba a hacer predicaciones callejeras abriendo centros escoceses en Uddingston y Blantyre (véase Norman Grubb, compilador, *J. D. Drysdale, Prophet of Holiness*, Londres, 1955). Cuando esos lugares pasaron a manos de Sharpe y los Nazarenos, Drysdale se hizo pastor en Ardrossan, de donde llevó a cabo un viaje a Canadá y a Norteamérica en 1912, el primero de cuatro o más viajes evangelizadores. También conoció a muchos norteamericanos en los mítines de santidad de Manchester. Drysdale trabajó también como pastor en Birkenhead a partir de 1915. Cinco años más tarde, volviendo de Norteamérica, abrió un centro de preparación de misioneros. Dos años después, cuatro estudiantes suyos fueron enviados a Sudamérica y se

fundó una misión en Argentina en 1929. Desde su muerte, acaecida en 1953, continúa desarrollándose su empresa misionera al margen de las sectas (T. R. Warburton, *A British..., passim*).

Las líneas de comunicación entre los conservadores y los elementos más liberales se reforzaban en medio de un ambiente que prevalecía en todas las sectas protestantes. Desde la muerte de Moody, en 1899, las distancias se marcaron más. Reuben A. Torrey y su acompañante Charles M. Alexander se lanzaron a la labor misionera. Torrey, aunque educado en Yale y en Alemania, seguía siendo firme literalista, y fue nombrado superintendente del Instituto Bíblico Moody de Chicago, al tiempo que protector de su Iglesia. Con Alexander, ex discípulo suyo, Torrey recorrió Australia durante seis meses. Su reputación quedó confirmada por la publicidad que le daba la prensa religiosa de ambos lados del Atlántico. Torrey recorrió muchos países antes de llegar a Gran Bretaña, donde llevó a cabo una cruzada que duró tres años. A su vuelta a Norteamérica, organizó con ayuda de hombres de negocios nuevas campañas por el país hasta 1911. Sus principales blancos eran el darwinismo y el desdén general por la vieja moral social puritana. Pero el clero protestante le empezó a criticar (W. G. McLoughlin, *Modern Revivalism,* pp. 364-377. Alexander, entre tanto, se había casado en 1904 con Helen Cadbury, hija del fabricante británico de chocolate). Torrey recorrió luego Gran Bretaña con John Wilburn Chapman. Los tiempos habían cambiado, y tanto ésta como otras giras evangelistas tuvieron menos éxito, y fueron menos comentadas que las anteriores *(ibidem,* página 388).

Contra este telón de fondo, los elementos más críticos hicieron grandes esfuerzos por reconciliar el cristianismo y la ciencia y por desarrollar una fe intelectualmente respetable (A. L. Drummond y J. Bulloch, *The Church...,* pp. 40-78, y también William R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, Oxford, 1976). Pero los renovacionistas habían creado una mentalidad intersectaria en defensa de las esencias del cristianismo. En Escocia se celebraron procesos por herejía: el reverendo doctor Robert Wallace, de Edimburgo, que había puesto en tela de juicio la verdad literal de la Biblia, fue absuelto, pero hubo de dimitir, asqueado, de su puesto pastoral. El proceso de Robertson Smith duró de 1857 a 1881. En Norteamérica, este mismo tipo de eclesiásticos trataba de reconciliar el cristianismo con la nueva ciencia: por ejemplo, Lyman Abbot, que escribió *The Theology of an Evo-*

lutionist (*La teología de un evolucionista*) (1891). Con el libro de Henry Drummon, *Natural Law in the Spiritual World* (*La ley natural del mundo espiritual*) (1884), esta gente comenzó a ver la evolución como un impulso ascendiente de espiritualidad.

Para muchos eclesiásticos llenos de inquietudes, tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica, la sociedad parecía estar evolucionando en el sentido de la justicia social cristiana. Sus hermanos más conservadores sólo entendían la caridad para los pobres que la mereciesen. Su mentalidad era semejante a la de grandes hombres de negocios, como Andrew Carnegie:

> Las limosnas no mejoran ni al individuo ni a la raza. Los que merecen ser ayudados, excepto en raros casos, no suelen necesitar ayuda. Los hombres que realmente valen, nunca necesitan ayuda, excepto en caso de accidente o de cambios inesperados... El único verdadero reformador es el que pone tanto cuidado en no ayudar a los que no lo merecen como en ayudar a los que lo merecen, y, posiblemente, más aún en este ultimo caso, porque cuando se trata de dar limosna, se yerra más en recompensar al vicio que en aliviar a la virtud.
> (A. Carnegie, *The Gospel of Wealth*, Cambridge, Massachusetts, edición de 1965, p. 27.)

Los evangelistas sociales, sin embargo, insistían en criticar los males morales del orden vigente entonces. Pastores como Washington Gladden, congregacionalista, y Walter Rauschenbusch, baptista, o Richard T. Ely, economista episcopal laico, se adelantaron en la tierra a la llegada del reino de Dios y ejercieron cierta influencia en Gran Bretaña. A partir de los años ochenta del siglo XIX, sentaron las bases de una crítica racional progresiva de la Norteamérica de comienzos del siglo XX (véase Charles H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915*, New Haven, 1941; Henry F. May, *The Churches and Industrial America*, Nueva York, 1949; A. Abell, *The Urban Impact on American Protestantism, 1865-1900*, Cambridge, Massachusetts, 1943; Peter J. Frederick, *Knights of the Golden Rule: The Intellectual as Christian Social Reformer in the 1890*, Lexinton, Kentuchy, 1976).

Éstos, a su vez, compartían muchas ideas con sus contrapartidas británicas. La visión social cristiana británica había ido desarrollándose a través de la influencia de Felicité de Lammnenais, Frederick Denison

Maurice y Charles Kingsley. Los escritos de John Ruskin y William Morris, y la influencia de un medievalismo idealizado, añadían más lastre ideológico a esas ideas. También había que contar con la influencia del filósofo de Oxford T. H. Green, y con las llamadas «luces de liberalismo». Green, como Edward Caird, de Glasgow y Oxford, inspiró a muchos reformadores transatlánticos de su tiempo: el idealismo dominó las diferencias sectarias y sociales, y, al dominar también las de cultura, clase y género, suscitó una religión de la humanidad que todo lo une y prescindía de doctrinas desfasadas, liberando las energías dinámicas y creativas de todos en pro del bien común. La comunidad daba sentido al individuo. Esta concepción del mundo dio lugar a ideas colectivistas (véase Torben Christensen, *Origin and History of Christian Socialism, 1848-1854*, Aarhus, 1962; Peter d'A. Jones, *The Christian Socialist Revival, 1877-1914*, Princeton, 1968; Edward Norman, *The Victorian Christian Socialist*, Cambridge, 1987, y mi ensayo «The Scottish Religious Identity in the Atlantic World», en *Religion and National Identity, Studies in Church History,* 18 [Oxford, 1982], pp. 505-518).

Pero posiblemente esa pasión social se viese también intensificada por la consciencia de haber perdido la lealtad de la clase trabajadora por el temor a nuevas «fugas», y por la evidencia de que la categoría y la influencia del clérigo transatlántico iban en descenso. A medida que el clero iba siendo expulsado de muchas zonas de influencia tradicional, como la educación y las pequeñas comunidades campesinas homogéneas y unidas, los pastores trataban de encontrar «justificación» a su actividad como intérpretes entre ricos y pobres, como intermediarios entre los ricos y los desposeídos, en una sociedad unida. La rivalidad y la cooperación entre las sectas influyó también en esto (véase Robert Howie, *The Churches and the Churchless in Scotland*, Glasgow, 1893, que da un indicio de la inquietud generalizada ante el descendo de la asistencia a las iglesias).

Algunos eran, sin duda, imperialistas conservadores, para quienes la reforma no era más que una manera de dar eficiencia al Imperio anglosajón. Estos abrigaban pocas dudas sobre la misión providencial de los anglosajones. El reverendo doctor John Watson, conservador, novelista y moderador de la Iglesia presbiteriana de Inglaterra, que era muy popular a ambos lados del Atlántico por sus novelas populares, que firmaba con el pseudónimo de «Ian MacLaren», y por sus giras de conferencias, iba a morir en Norteamérica durante su gira de 1907. En una

alocución pronunciada ante los metodistas wesleyanos en marzo de 1900, Watson dijo lo siguiente:

> ¿Puede ser alguien tan ciego como para no ver la misión de Inglaterra? ¿No es cierto que estamos rodeados por el mar y que nuestro carácter nacional ha sido formado por el cumplimiento de objetivos perfectamente claros? ¿Qué nación ha llegado jamás a tener tantas colonias, ha explorado tantas tierras desconocidas, ha hecho tales aportaciones a la civilización en medio de tan ilustre ejemplo de libertad? (Citado en W. Robertson Nicoll, *«Ian Maclaren»: Life of John Wilson, D. D.*, Londres, 1908, pp. 266-267.)

Esa sensación de misión divina encontraba eco en Norteamérica. El reverendo Josiah Strong, congregacionalista y autor del vendidísimo libro *Our Country* (*Nuestro país*) (1886), veía la reforma desde el mismo punto de vista. La eliminación de los males, el cuidado de las razas más débiles y la mejora general eran parte del deber nacional e individual de los ingleses. Washington Gladden, correligionario suyo, tenía ideas más liberales:

> La nación que ha recibido estas órdenes de Dios, que le ha confiado una parte de la superficie de la tierra para dominio y tesoro suyo, existe en la tierra para la consecución del objetivo divino, para fundar allí la justicia y la paz, mantener libertad y orden y construir el reino de Dios. El fin que todos debemos buscar no es el bienestar de ciertas clases favorecidas, sino el bienestar de todos: el bienestar físico, intelectual y moral de todo el pueblo.
> (Washington Gladden, *Tools and the Man*, Boston, 1893, p. 74. Gladden visitó Gran Bretaña cuatro veces entre 1888 y 1889.)

Un cuerpo nuevo de seglares, gente profesional, más cultos y, con frecuencia, más elocuentes, exigían que se les diese la posibilidad de tomar nuevas iniciativas: ellos podían llegar a partes de la sociedad a las que el clero no tenía acceso. De la misma manera, las escandalosas revelaciones de W. T. Stead en la *Pall Mall Gazette,* y la obra del general William Booth, titulada *In Darkest England* (*En la obscurísma Inglaterra*) (Londres, 1890), hicieron honda mella en la conciencia de los ingleses. Entre estos elementos había gran contacto e intercambio de ideas, información y personal.

Todos estos impulsos hallaron expresión en la renovación socialista cristiana, en el progreso y en el evangelio social, que, aunque distintos con frecuencia, encontraban puntos comunes en cuestiones sociales específicas (véase Peter d'A. Jones, *The Christian Socialist Revival, 1877-1914;* James Dombrowski, *The Early Days of Christian Socialism in America*, Nueva York, 1936, y Stephen Mayor, *The Early Days and the Labour Movement*, Londres, 1967).

La influencia de Ruskin, y de otros, como ya hemos dicho más arriba tuvo considerable importancia al estimular la reforma transatlántica. W. Stead, congregacionalista y director reformista de la *Pall Mall Gazette,* y autor del libro *If Christ Came to Chicago* (*Si Cristo viniese a Chicago*) (1984), continuó influyendo en las actitudes reformistas anglosajonas hasta su muerte, que tuvo lugar a bordo del *Titanic.* Su hermano Herbert, que era pastor, iba a trabajar en el Movimiento de Centros de Bienestar Social e influiría mucho en la aporbación de las pensiones de jubilación por el parlamento británico. Otro congregacionalista muy conocido en Norteamérica, el predicador Joseph Parker (1839-1902), de City Temple, Londres, tenía un interés superficial en la reforrma social, pero dio impulso a ciertos socialistas congregacionalistas, como el reverendo A. Mackennal y el reverenco C. Fleming Williams, los cuales, a su vez, colaboraban con John Clifford, socialista cristiano, viajero por todo el mundo y baptista de importancia (1836-1923). Fue también pacifista y autor de folletos fabianos (Warren Sylvester Smith, *The London Heretics,* pp. 206-223).

Quedaron afectados todos los matices de opinión. J. A. Hobson, economista y culturista ético muy cosmopolita, así como también el reverendo W. H. Fremantle, anglicano, autor de *The World as Subject of Redemption* (*El mundo como objeto de redención*) (1883), habían subrayado la necesidad de más preocupaciones sociales cristianas. La unión con Charles Gore (1855-1932) y Henry Scott Holland (1847-1918), Social Cristiano-Anglicana (1889) fue un intento de aplicar los principios sociales cristianos a la vida económica. El mismo Gore pasó dos temporadas en Norteamérica: en 1897 visitó a Jane Addams en Hull House, Chicago, y en 1918 volvió, lamentando la falta de un partido laboralista norteamericano eficaz. Para Gore, «el mundo de los grandes negocios» no tuvo su origen en la Ciudad de Dios, sino en la sinagoga de Satanás (G. L. Prestige, *The Life of Charles Gore*, Londres, 1935, p. 461). El canónigo Rawnsley, iniciador del *National Trust,* la or-

ganización conservacionista británica, hizo un viaje por Norteamérica en 1899 (Eleanor F. Rawnsley, Glasgow, 1923, pp. 138-144). La conciencia social anglicana fue William Temple, más tarde arzobispo de Canterbury, que visitó Norteamérica en dos ocasiones, en 1915 y en 1932, para dar conferencias sobre la paz, el progreso social y la armonía cristiana (F. A. Irenmonger, *William Temple*, Oxford, 1948, pp. 239, 380-381). Estaba empezando a tomar forma un sentido de la responsabilidad cristiana y la justicia social.

Estas ideas hallaban eco en los escritos y las actividades del intelectual norteamericano de ideas progresivas R. T. Ely, que con el reverendo John Carter, nacido en Canadá y educado en Oxford, fue fundador, en gran medida, de una Unión Social Cristiana independiente que se extendió por toda Norteamérica (P. d'A. Jones, *Christian Socialism,* pp. 164-224; G. Kitson Clark, *Churchmen and the Condition of England, 1832-1885*, Londres, 1973, que da un excelente telón de fondo). Los obispos progresivos norteamericanos Henry C. Potter y Frederick D. Huntington se ocuparon de problemas sociales, mientras la profesora Vida Scudder y otros seglares optaban por la acción social.

El Movimiento de Centros de Bienestar Social, activo a ambos lados del Atlántico, permitía a ciertos individuos con inquietudes sociales identificarse con los menos afortunados. Situándose siempre en las zonas más pobres, estos individuos inducían a hombres y mujeres de clase alta a redimir su sensación de culpabilidad con actividades sociales eficaces, convirtiéndolos así en los predecesores de los actuales sociólogos, que trabajan en laboratorios y centros de reforma social. Tanto el clero como los laicos descubrieron así la realidad de la pobreza y la fragmentación y segregación social de la vida industrial urbana.

El reverendo David Watson, anglicano, organizador del Comité de la Iglesia y la Nación, resultó estar muy influido por escritores norteamericanos tanto en sus escritos como en sus actividades sociales en Escocia (véase su obra, *Chords of Memory*, Edimburgo, 1936), donde el reverendo John Glasse, presbiteriano de Edimburgo, había participado de forma importante en la creación de la sociedad Cristiana Socialista. El reverendo R. Campbell, congregacionalista (1867-1956), cooperó más activamente aún con Norteamérica, predicando de costa a costa en 1911. Más importante es, probablemente, que, en 1886, animados por el socialista cristiano norteamericano H. C. Vrooman, de Kansas, tanto Campbell como sus colaboradores del periódico *The Christian Socialist*

iniciarán una Sociedad Socialista Cristiana independientemente de toda influencia teológica, esta sociedad se dedicó a fomentar la hermandad de todos los hombres, y a subordinar los intereses particulares a los generales, introduciendo en Gran Bretaña los escritos de Laurence Gronlund, el autor norteamericano de la obra *The Cooperative Commonwealth* (*La república cooperativa*) (1884). Con su idea de que el hombre era «naturalmente religioso en el fondo», Gronlund iba a influir profundamente en el reverendo Bruce Wallace, el cual, a su vez, visitaría las colonias cooperativas de Norteamérica, y publicaría el primer periódico socialista cristiano, *Brotherhood,* hasta 1931 (P. d'A. Jones, *Christian Socialism,* p. 324. También W. W. Sylvester, *London Heretics,* pp. 207-223). Este y otros se mantuvieron en contacto estrecho con muchos reformadores socialcristianos norteamericanos antes de participar en el Movimiento de las Ciudades Jardín donde Wallace sería secretario de Ebenezer Howard, autor de *Tomorrow, A peaceful Plan of Real Reform* (*Mañana, plan pacífico de reforma verdadera*) (1898) (véase E. Howard, compilador, *Garden Cities of Tomorrow*, Londres, 1960). Los eclesiásticos norteamericanos de tendencia socialista cristiana dieron publicidad a estas actividades en *The Dawn,* mientras sus ideas circulaban por Gran Bretaña.

Otras sectas participaron también en este ideal social. El congregacionalista Washington Gladden gozó de gran fama gracias a sus visitas a Gran Bretaña, sobre todo la que hizo al Consejo General Congregacionalista en 1891, y por causa de sus voluminosas publicaciones de índole popular (véase J. H. Dorn, *Washington Gladden*, Columbus, Ohio, 1968; *The Christian Pastor and the Working Church*, Edimburgo, 1898; *Civic Religion*, Filadelfia, 1904). El reverendo William Younger, metodista primitivo (1865-1956), predicó en Gran Bretaña, Canadá y Estados Unidos. Discípulo del reverendo profesor George D. Herron (1862-1925), el reverendo J. Stitt Wilson, evangelista socialista norteamericano, hizo cuatro vigorosas campañas por toda Gran Bretaña. Hablando ante cuáqueros británicos y otros grupos, y en iglesias de obreros, Stitt Wilson publicó también un periódico, *Social Crusade,* en Bradford, y más tarde llegó a ser alcalde socialista de Berkeley, California. También surgieron iglesias para obreros al otro lado del Atlántico. El reverendo John Trevor, director de *The Labour Prophet,* influyó en esto. Jane Addams, la reformadora norteamericana, siguió con atención sus actividades. Pero el movimiento murió a los pocos años (P. d'A. Jones, *Christian Socialism,* pp. 426-430).

Henry Joseph Wilson, diputado e inconformista (1833-1914), cuya vida transcurrió durante el auge de estas ideas, luchó en 1869 contra la regulación legal de la prostitución, alegando que esas leyes implicaban la aceptación de la prostitución por parte del Estado e infringían las libertades civiles. Wilson fue elegido secretario conjunto de Josephine Butler y mientras ésta hacía propaganda por Europa, Wilson viajaba por Norteamérica (W. S. Fowler, *A Study in Radicalism and Dissent: The Life and Times of Henry Joseph Wilson, 1833 [1914]*, Londres, 1961, pp. 53-55). El campeón del evangelio social, reverendo Charles F. Aked, dejó su pastorado de Liverpool y después de dar una serie de conferencias en Yale se instaló como pastor en la iglesia baptista de la Quinta Avenida de Nueva York, sin por eso abandonar la lucrativa tarea de conferenciante (Ian Sellers, «Nonconformist Attitudes in Late Nineteenth Century Liverpool», en *Proceedings of the Historical Society of Lancashire and Cheshire,* 114 [1962], pp. 215-239, 220-222. Véase también Robertson Nicoll, *Ian MacLaren: The Life of reverend John Watson, D. D.*, Londres, 1908).

Charles Silvester Horne, diputado británico, representaba muchos de esos sentimientos anglonorteamericanos. Congregacionalista, como Stead, fue educado, también como él, en Glasgow. Inspirado por el idealismo de Edward Caird, figura prominente de la Ética Cultural, Horne apoyaba las campañas de abstinencia total de alcohol y era partidario de la saludable y viril vida cristiana al aire libre como paso previo a cualquier reforma social auténtica. Al comienzo de su actividad, el *New York Herald* publicó uno de sus sermones. Horne, que fue amigo de toda la vida del predicador popular P. T. Forsyth, asistió tanto al Consejo Congregacionalista Internacional de Londres (1891) como al de Boston (1899), y también a las conferencias de Chatauqua y Lago Winona, pero murió trágicamente camino de Toronto. Para él, Norteamérica prometía la más alta realización del destino humano: «El pueblo bajo de la nación mostró al mundo que el cristianismo no está ni muerto ni moribundo, y que puede purificar a la tierra, liberándola de su iniquidad» (*League Journal*, de enero de 1892, y *Temperance Leader*, 9 de mayo de 1914. W. B. Selbie, *Life of Charles Silvester Horne*, Londres, 1920).

Pero el más influyente de todos fue posiblemente el reverendo canónigo Samuel Barnett, pastor anglicano que trabajó en la parte este de Londres. Fundó el primero y más importante centro de Bienestar So-

cial, Toynbee Hall. Algo conservador en política, su primera visita a Norteamérica le dio más originalidad como reformador. Sus experiencias entre los niños negros norteamericanos de Baltimore incrementaron sus deseos de educar al niño considerándolo como padre del hombre. Este aspecto positivo de su actividad quedó contrarrestado por su idea, algo paternalista, de que los pobres eran como niños. Pero la cultura de la comunidad había de estar dotada de una digna base cristiana. Visitas ulteriores a Estados Unidos confirmaron las convicciones de Barnett, para quien la absoluta supremacía de las fuerzas del mercado era peligrosa (véase su obra titulada, *Practicable Socialism*, Londres, 1888. Para el fondo de la cuestión, véase, Standish Meacham, *Toynbee Hall and Social Reform, 1880-1914: The Search for Community*, New Haven, 1987).

Para combatir este mal, Barnett fundó Toynbee House, en la parte este de Londres. Su objetivo era tener un punto de contacto con los pobres, para comprender sus problemas y darles una cultura superior. Auténticamente preocupado por este problema, aunque de una forma un tanto paternalista, Barnett consiguió que el movimiento de Centros de Bienestar Social llamase la atención de la nueva intelectualidad a ambos lados del Atlántico, porque brindaban un método muy atractivo de lidiar con los problemas sociales: esos centros eran, en esencia, laboratorios de investigación social (véase Kathleen Woodruffe, compiladora, *From Charity Social Work in England and the United States*, Londres, 1874). J. Passmore Edwards (1823-1911), veterano filántropo inglés liberal, propietario y director del *Peace Advocate*, era muy conocido de los reformadores progresivos norteamericanos, como Jane Addams. Los activistas de los Centros de Bienestar Social, como la misma Jane Addams y Graham Taylor, en Chicago, y Robert A. Woods, en Boston, participaron mucho en la promoción de causas pacifistas (*Herald of Peace*, 1 de agosto de 1890). Percy Alden (1865-1944), más tarde diputado británico de 1906 a 1924, se mostró también participante activo en la empresa transatlántica de los Centros de Bienestar Social. A su modo de ver, en la sociedad industrial urbana se habían roto los vínculos religiosos sociales, y las Iglesias, por lo tanto, tenían que encarnar, desde todos los puntos de vista posibles, «la paternidad universal de Dios, la hermandad universal del hombre» (citado en P. d'A. Jones, *Christian Socialism*, p. 69). Jane Addams, como ya hemos dicho, fue figura importante en Hull House. Pero otros, católicos como Alice Hamilton, o pro-

testantes como Graham Taylor y Robert A. Woods, mostraron solidaridad con la masa del pueblo, y trataron de elevarlos a un nivel ético, espiritual y cultural superior. Fueron los predecesores de los actuales sociólogos, y trabajaron en auténticos laboratorios de reforma social. En cierto sentido, expresaban el compromiso cristiano, y, desde otro punto de vista, hacían ver que la reacción de las estructuras eclesiásticas tradicionales era inadecuada para hacer frente a los problemas sociales de la época.

Al mismo tiempo, el Ejército de Salvación estaba construyendo refugios nocturnos, guarderías y centros infantiles, «colonias» urbanas y planes de trabajo creativo. El libro del general William Booth, *In Darkest England* (*En la obscurísima Inglaterra*) (1890), despertó la conciencia cristiana a las cuestiones sociales. Se distribuyeron minufundios a ambos lados del Atlántico entre los desheredados: en Hadleigh, condado de Essex, Inglaterra, y en Colorado, Ohio y California. Desde éstos, y en varias ciudades, el Ejército de Salvación ayudaba a muchos inmigrantes a afincarse en Norteamérica. El novelista Rider Haggard visitó estos experimentos y los examinó en su obra *The Poor and the Land* (*Los pobres y la tierra*) (Londres, 1905) (véase R. Sandall, *The Salvation Army*, vol. III, pp. 75 y ss.). El primer barco zarpó de Liverpool con destino a Canadá en 1905, con unos inmigrantes: en 1908, se organizaron siete travesías especiales para Canadá. Aunque esto no fue un éxito completo, unas 250.000 personas pudieron comenzar una nueva vida en el Imperio británico gracias a la inquietud social cristiana. El doctor Barnardo, el famoso protector de los niños, ayudó también a los emigrantes, al igual que las Iglesias anglicana y escocesa. Los católicos enviaron también grandes números de niños huérfanos abandonados para que comenzasen nuevas vidas en Canadá. La diócesis de Salford envió 70 en 1888, mientras la de Birmingham enviaba 218 entre 1904 y 1912 (*Tablet*, 26 de octubre de 1912, pp. 16-21. Para el telón de fondo, véase Howard L. Malchow, *Population Pressures: Emigration and Government in Late Nineteenth Century Britain*, Palo Alto, 1979).

La inquietud general se vio sobre todo en el movimiento pacifista transatlántico. La conquista europea de colonias, las complicadas alianzas internacionales, y la tendencia general hacia la guerra, eran preocupantes. La mentalidad cristiana, compasiva y ética, veía las luchas internacionales como un reflejo del conflicto social interno. Estaban en primera linea, sobre todo, los activistas de los Centros de Bienestar

Social: Jane Addams, en Norteamérica, y sus contrapartidas en Gran Bretaña. La influencia que tuvo el libro de Norman Angell, *The Great Illusion* (*La gran ilusión*) (1909), como también sus Ligas de Civismo (*Polity*) Internacional, sirvieron para reforzar este sentimiento. Algunos estaban desesperados: Abraham John Muste buscaba frenéticamente un ideal de paz cristiana en toda la gama sectaria, desde la Iglesia Holandesa Reformada hasta el cuaquerismo, pasando por el congregacionalismo. Más tarde se hizo trotskista. En la Primera Guerra Mundial los pacifistas cristianos fueron incapaces de frenar el militarismo, de proteger las libertades civiles y de obtener la atención de la gente para exponer sus puntos de vista. En la era postbélica, la Y.M.C.A. se convirtió en un cauce cristiano de sentimientos pacifistas, entre la gran abundancia de velas antibelicistas: los estudiantes británicos y norteamericanos apoyaban también, en general, la paz. Hasta mediados de los años treinta, el influyente teólogo Reinhold Niebhur (1892-1971) daría su apoyo al pacifismo cristiano. Pero tanto éste como su hermano, H. Richard (1894-1962), se volvieron más y más contrarios a la fe liberal en un «Dios sin ira que ha llevado a hombres sin pecado a un reino sin juicio gracias a un Cristo sin cruz». La simple confianza en la supuesta bondad humana era insuficiente (C. Howard Hopkins, *History the Y.M.C.A. in North America*, Nueva York, 1951; Charles de Bedetti, *The Peace Reform in American History*, Bloomington, Indiana, 1980; Charles Chatfield, *For Peace and Justice: Pacifism in America, 1914-1941*, Knoxville, Tennessee, 1971; Martin Ceadel, *Pacifism in Britain, 1914-1941*, Oxford, 1980; y James Hinton, *Protest and Visions: Peace Politics in Twentieth Century Britain*, Londres, 1989).

En Norteamérica fue desarrollándose al comienzo del siglo la reforma cívica inspirada por un sentido de hermandad, eficiencia y baratura en los servicios públicos. Frederick C. Howe, importante reformador, encontró «algo parecido a entusiasmo religioso» en Glasgow (véase su obra *European Cities at Work*, Londres, 1913, p. 273). Entre estos reformadores progresivos, el alcalde Sam Jones de Toledo, Ohio, apodado «Regla Aurea», fue figura importante. Gran admirador de la inquietud municipal existente en Glasgow, Jones trató de introducir ideas parecidas en su ciudad. Fue elegido alcalde en contra de los votos de los renovacionistas, que fijaban su atención en la moralidad de las tabernas y garitos, mientras él atacaba las actividades negativas de las

grandes empresas: él iba a la raíz, mientras sus enemigos se conformaban con atacar los síntomas.

El alcohol era una cuestión de reforma urgente. El problema de controlar la venta, la distribución y, en último término, la elaboración de las bebidas alcohólicas, estaba en primer término para muchos reformadores urbanos transatlánticos.

Capítulo VII

EL CATOLICISMO EN EL MUNDO ATLÁNTICO PROTESTANTE

Las cruzadas contra la esclavitud de la bebida y de la ignorancia, contra la esclavitud propiamente dicha y la esclavitud de la violencia, formaban parte del impulso protestante general por buscar la libertad en Jesucristo. Pero el elemento que hasta ahora hemos omitido en este libro es la llamada «esclavitud del catolicismo».

El catolicismo tenía una imagen negativa en el mundo protestante angloparlante. La Reforma, la amenaza de la Armada Invencible en el siglo XVI, las bases mismas de la colonia puritana y las prolongadas guerras coloniales de los siglos XVII y XVIII contra las potencias «católicas» de España y Francia, había creado y fijado una idea hostil del catolicismo en las mentes norteamericanas. Sobre todo, la llamada «leyenda negra», una mentalidad protestante ferozmente anti española, se había fijado de forma indeleble en la consciencia anglosajona. El catolicismo se convirtió en el «gran miedo» de la vida política inglesa, y podía ser movilizado con fines políticos y religiosos siempre que se presentase la oportunidad. Los católicos eran considerados como sanguinarios y amenazadores esclavos del papa, traidores y caninos siervos de sacerdotes explotadores. En política interior, los complots, reales o imaginarios, contra Isabel I, Jacobo VI y I y Carlos II, y las constantes rebeliones irlandesas, demostraban esto hasta la saciedad.

El catolicismo se asociaba en la mente anglosajona con la represión y el gobierno arbitrario: Felipe II de España, Luis XVI de Francia y Carlos I y el partido de la Iglesia anglicana ritualista. Durante el período de 1640-1660, un diez por ciento del clero anglicano ritualista que hubieron de exiliarse, acabaron pasándose a Roma. Incluso John Locke, el filósofo, rehusó conceder tolerancia a los católicos, ya que eran, en

primer lugar, subditos del papa y no del rey. El catolicismo recibía habitualmente el nombre de «la ramera de Babilonia». O sea, que pasaba por ser la antítesis de la libertad (Hermana Mary Augustine Ray, *American Opinion of Roman Catholicism in the Eighteenth Century*, Nueva York, 1936; William S. Maltby, *The Black Legend in England: The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558-1660*, Durham, Carolina del Norte, 1971; y John Miller, *Popery and Politics in England, 1660-1688*, Cambridge, 1973, en particular capítulo 4, pp. 51-66).

En Inglaterra y Norteamérica había muy pocos libros católicos capaces de combatir estas ideas de los protestantes: en sus bibliotecas, como escribió el obispo John Carroll, de Baltimore (1735-1815), en carta al *abbé* Gregoire:

> Nunca he descubierto huella alguna de nuestros mejores teólogos, Bellarmino, Bossuet, Fetau, Sismond, Arandud, Beda, la Historia Eclesiástica de Flewry, etc., mientras sus baldas están repletas de indecencias y difamaciones, y de ignorancia contra el papismo, como ellos lo llaman.
> (Carta del 4 de junio de 1811, en Thomas O'Brien Hanley, compilador, *The John Carroll Papers*, 3 vols., Notre Dame, 1976, vol. III, p. 149.)

El catolicismo se consideró como algo negativo casi todo a lo largo del siglo XIX. A los católicos se les relacionaba con los regímenes atrasados de Europa, mientras el protestantismo parecía dinámico por causa de su crecimiento económico y su progreso social. Los emprendedores hermanos escoceses James Parish y W. P. Robertson, aunque perfectamente conscientes de los prejuicios anglosajones, encontraron que en las partes mercantiles de Sudamérica, como Buenos Aires, había gran antipatía por los festivales y las procesiones públicas de los católicos (J. P. y W. P. Robertson, *Letters on South America*, 3 vols., Londres, 1843, vol. III, pp. 125-134). La represión del liberalismo en la Europa católica, y el éxito, en términos generales, de las sociedades anglonorteamericanas ofrecían fuerte contraste. Asociar el catolicismo con la superstición y la ignorancia era un lugar común de los críticos protestantes populares. En gran medida esto era un reflejo de la situación socioeconómica de las comunidades católicas del otro lado del Atlántico. Abrumadoramente pobres, de clase trabajadora y con los peores puestos, los católicos, parecían demostrar palmariamente la superiori-

dad del protestantismo. Perteneciendo a una fe que aceptaba las tradicionales jerarquías sociales europeas y la bebida como parte normal de su cultura, y menos dispuestos a aceptar la disciplina industrial, los católicos parecían evidentemente inferiores. La estridente sensación anglonorteamericana de misión providencial y patriotismo, encontraba la lealtad a Roma desagradable: el ultramontanismo era contrario al patriotismo. Las escuelas católicas parecían una amenaza al sentido protestante de cohesión. De los católicos no había que fiarse: su lealtad no era segura (el debate se expone en J. L. Balmes, *Protestantism and Catolicism Compared in their Effects upon the Civilisation of Europe*, Londres, 1849. Véase Ray Allen Billington, *The Protestan Crusade, 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*, Nueva York, 1938; Frank Neal, *Sectarian Violence: The Liverpool Experience, 1819-1914*, Manchester, 1988; mi artículo percibe un ligero descenso del extremismo piadoso «Changing Images of Roman Catholic Orders in the Nineteenth Century», en *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition: Studies in Church History*, 22 [1985], pp. 351-362, y mi «Popery in Scotland: Image and Reality, 1820-1920», en *Records of the Scottish Church History Society* [1986], pp. 235-257).

El rápido crecimiento paralelo del celo evangélico protestante y el ultramontanismo católico en las sociedades cada vez más democráticas del mundo Atlántico aumentaban las tensiones. Las revueltas se hicieron endémicas. Los sentimientos religiosos sectarios crecían y con frecuencia entrelazaban con cuestiones políticas y laborales en Gran Bretaña y Norteamérica. Los obreros católicos parece ser que aceptaban menos jornal o se ofrecían como esquiroles. La identidad inglesa o canadiense y el nativismo norteamericano coincidían en sus ideas sobre el catolicismo. A ambos lados del Atlántico se hicieron ridículos intentos de investigar la vida conventual. Las indecentes revelaciones de Maria Monk, Rebecca Reed y otras imitadoras sobre los espantos de la vida religiosa, además de venderse muy bien, despertaban el apetito sexual de protestantes. Estas obras circulaban a ambos lados del Atlántico (véase *Orthodox Journal*, 2 de julio de 1836, de Londres, artículo de Mr. Larkin de Newcastle, en el que dos hermanos sacerdotes de Montreal contestan a las acusaciones de Maria Monk). De la misma manera, Theodor Weld, en su *American Slavery As It Is* (1839), había retratado los excesos sexuales de los propietarios de esclavos para movilizar el sentimiento esclavista. Finalmente, a fines del siglo XIX se

consideraba que las costumbres católicas y anglocatólicas tendían a la homosexualidad, y eran, por consiguiente, inaceptables en un mundo anglosajón preocupado por el suicidio racial, la decadencia de la virilidad y la hombría y la superioridad automática. Por otra parte, estas ideas quizás revelen una crítica intelectual insuficiente, la inseguridad masculina y la creciente movilización de las mujeres por parte de los anglocatólicos, sobre todo las órdenes religiosas. Puede también sugerir el superávit de mujeres con respecto a hombres y la tendencia masculina a no casarse: casi una quinta parte de los hombres contactados en un sondeo seguían siendo solteros a los treinta y cinco años. Este dato coincidía con la formación de comunidades religiosas anglicanas en el siglo XIX (Carol Christ, «Victorian Masculinity and the "Angel in the House"», en Martha Venus, compiladora, *Widening Sphere: Changing Roles of Victorian Women*, Londres, 1977, pp. 146-162; D. Hilliard, «Un English and Unmandy: Anglo-Catholicism and Homosexuality», en *Victorian Studies*, 25 [1982], pp. 181-210; J. A. Mangan y J. Walvin, compiladores, *Manliness and Morality: Middle Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940*, Manchester, 1987. Este último punto de vista se encuentra en John Shelton Reed, «A Female Movement: The Feminisation of Nineteenth Century Catholicism», en *Anglican and Episcopal History: Anglican Religious Communities, 1845-1900*, Londres, 1958).

Cornelia Connelly (1809-1879) pensaba de otra forma. Hija de una opulenta familia norteamericana, se casó con un pastor episcopal, Pierce Connelly. Él se convirtió al catolicismo, deseoso de hacerse sacerdote y persuadió a su mujer a entrar en un convento. Fue ordenado, hizo de capellán de lord Shrewsbury, y luego, en la crisis de 1850 de restauración de la jerarquía inglesa, abandonó la Iglesia católica y trató, sin éxito, de recuperar a su mujer, la cual, entre tanto, había fundado la orden inglesa de las monjas del Niño Jesús, que facilitaba maestros y escuelas a la creciente población católica. Sus escuelas comenzaron a crecer por toda la extensión de Gran Bretaña. También se enviaban mujeres británicas a trabajar como monjas en Norteamérica (véase, Anónimo, *The Life of Cornelia Connelly, 1809-1879*, Londres, 1922). Ya en 1847, un monja escocesa de Forfarshire trabajaba en Louisville, Kentucky (Robert Playfair, compilador, *Tour in the United States and British North America, with Useful Hints to Tourists and Emigrants*, Edimburgo, 1849, 1190).

Mary Gove Nichols, feminista, espiritualista, comunitaria, novelista y educadora norteamericana especializada en salud y dietética, se convirtió al catolicismo en 1858. Junto con su marido, Thomas Low Nichols, abandonó Norteamérica y se afincó en Gran Bretaña. Los dos defendían el matrimonio feliz y sano entre iguales por medio de la higiene, el régimen alimenticio al aire libre y el ambiente católico: el ayuno y la abstinencia vencían la lujuria que despiertan la bebida, el consumo de carne y la ignorancia. Los dos eran propietarios y gerentes de un centro hidropático de Malvern, como parte de la moda de vegetarianismo y dietética vigente entonces en Gran Bretaña y Estados Unidos. Sus actividades coincidían con las tendencias anglocatólicas de entonces; con las inquietudes vegetarianas y de buen trato a los animales de Thomas Ignatius Maria Forter; con el interés por la salud y las comunidades modelo de Robert Monteith (1812-1884); con las ideas de control local descentralizado de Thomas Chisholm Anstey, diputado británico; y con las campañas en defensa de los derechos de la mujer de Mary Howitt, Amelia Proctor y Bessie Parkers, que luego sería señora de Belloc. Pero lo más original de todo era que los Nichols exigían educación sexual. Salud, integridad y santidad eran la misma cosa. Este mensaje encontraba eco en el protestantismo transatlántico (véase, T. L. Nichols, compiladora, *Forty Years of American Life*, Nueva York, 1937; Mary S. G. Nichols, *Mary Lyndon, or Revelation of a Life*, Nueva York, 1855; mi «Social Catholicism and Health: Dr. and Mrs. Thomas Low Nichols en Britain», en *The Church and Healing Studies in Church History* 19 [1982], 249-270). Más tarde, una católica norteamericna independiente y de parecidas ideas, Lucy Burns, que había trabajado en Oxford, Inglaterra, iba a colaborar íntimamente con la sufragista militante Alice Paul (Karen Kennelly, compiladora, *American Catholic Women: A Historical Explanation*, Nueva York, 1989, p. 139, y James J. Kennelly, *The History of American Catholic Women*, Nueva York, 1990, p. 52). Había mujeres católicas que se mostraban sumamente activas y enérgicas.

Los católicos eran distintos desde muchos puntos de vista: social y éticamente, y también en términos de origen nacional. Y, de la misma manera, hasta la llegada de los católicos irlandeses, la pequeña comunidad católica norteamericana estaba aislada y era insignificante numéricamente. No fue fácil encajarlos en un estado «protestante» hasta mediados del siglo XIX, o incluso más tarde. A medida que ese estado iba

perdiendo en apariencia carácter religioso, los protestantes y los elementos culturalmente afines a ellos trataban de conquistar el estado para sus valores de progreso transatlántico. Pero el estado norteamericano era secular y no se mostraba siempre comprensivo con estas exigencias. Incluso si los elementos protestantes y afines se salían a veces con la suya, como el caso de la prohibición de bebidas alcohólicas, la reacción contraria era enorme.

Es evidente que, en el siglo XIX, la mayor parte de los católicos del mundo Atlántico eran irlandeses. Había, sin embargo, muchas importantes personalidades católicas británicas. Los primeros colonos católicos británicos llegaron de Escocia. Los católicos de Uist Llegaron a Saint Johns en el siglo XVIII. Y en los años noventa del mismo siglo llegaron más, con su pastor, el reverendo, luego obispo, Alexander McDonnell del Canadá Superior. Para entonces ya los católicos canadienses franceses se habían incorporado, a partir de 1763, al imperio británico. Pero las actitudes cambiaron a partir de los años cuarenta del siglo XIX, con la llegada masiva de la inmigración irlandesa. Con esos católicos llegaban las viejas pasiones irlandesas. Los católicos irlandeses pobres y débiles chocaron con los protestantes irlandeses oranjistas. El conflicto estallaba siempre, sin falta, el 17 de marzo, día de San Patricio, y el 12 de julio con motivo de las celebraciones oranjistas. Como es natural, los protestantes, aunque fuese a desgana, tendían a simpatizar con sus correligionarios. La lealtad imperial y el nacionalismo canadiense se negaban a aceptar una Irlanda autónoma o independiente. El nativismo subió a la superificie en Canadá como en Estados Unidos y en Gran Bretaña. Es la historia irlandesa de siempre (J. R. Miller, «Anti-Catholic Thought in Victorian Canadian» en *Canadian Historical Review*, 66 [1985], 747-794; W. S. Neihardt, *Fenianism in North America*, University Park, Pennsylvania, 1975; Hereward Senior, *The Fenians and Canada*, Toronto, 1978).

La mayor parte de los católicos angloparlantes se afincaron en dos colonias situadas en el sur: Maryland y Pennsylvania. Técnicamente, las colonias norteamericanas, como también las islas del Caribe, estaban bajo la jurisdicción del vicario apostólico del distrito de Londres desde 1688. En la tierra firme, casi setenta años después, las dos misiones de Maryland y Pennssylvania tenían, al parecer, de cinco a siete mil católicos, con diez y seis jesuitas, de los que doce estaban en Maryland y cuatro en Pennsylvania (Edwin H. Burton, *The Life and Times of Bishop*

Challoner, 2 vols., Londres, 1909, vol. II, pp. 125-127). Había unos pocos católicos esparcidos por Virginia y Nueva Jersey, pero no se los veía en ninguna otra parte. En Jamaica, dos sacerdotes católicos había tratado de trabajar en vano; en Barbados había hecho apostolado un sacerdote agustino irlandés, y otro irlandés, dominicano, trabajaba en Antigua; los pocos católicos de Saint Kitts estaban al cuidado de dos sacerdotes irlandeses de Monserrat. Un sacerdote irlandés había recibido autorización para trabajar entre los pescadores de Terranova. Como consecuencia de la Paz de París, en 1763, el obispo Chaner informó a Roma que había diez y siete jesuitas cuidando de diez y seis mil católicos en Maryland y de seis o siete mil en Pennsylvania. El provincial jesuita inglés era el responsable de las colonias (*ibidem*, vol. III, páginas 133-135, y Geoffrey Holt, «Challoner and the Jesuits», en Eamon Duffy, compilador, *Challoner and His Church: A Catholic Bishop in Georgian England*, Londres, 1981, pp. 137-151. Sobre los jesuitas véase Thomas Hughes, *History of the Society of Jesus in North America, Colonial and Federal, Documents and Text*, 4 vols., Nueva York, 1910). En la época de la independencia norteamericana había en Estados Unidos 25.000 católicos aproximadamente, con 24 sacerdotes en medio de una población de unos tres millones (Peter Guil, *The Catholic Church in Virginia, 1815-1822*, Nueva York, 1922, p. xi).

El primer obispo de Estados Unidos, John Carroll, fue consagrado en la capilla de Weld, Dorset, Inglaterra, en 1790. Antiguo jesuita, Carroll había sido educado en Lieja y ordenado antes de la supresión de la orden; luego actuó como capellán de la aristocracia campesina católica inglesa en sus viajes por Europa y en Gran Bretaña, y, finalmente, en 1774, se trasladó a Norteamérica. Todo a lo largo de su carrera, Carroll trató de mantener correspondencia con sus antiguos condiscípulos, sobre todo con el reverendo Charles Plowden: sus hermanos destacaron en la lucha por la emancipación católica en Gran Bretaña. Carroll mismo pensó en la posibilidad de permitir que el clero católico se casase y que la liturgia se desarrollase en inglés, pero se opuso firmemente al nombramiento del clero parroquial por los laicos. Como los demás miembros de la aristocracia campesina católica de Inglaterra, Carroll recelaba del clero irlandés inmigrante, por pensar que carecían de «virtud, temple y abnegación» (Carta a C. Plowden, 26 de mayo de 1788, en *The John Carroll Papers*, vol. I, p. 311. Véase también la carta del 12 de marzo de 1802, *ibidem*, vol. II, p. 383). Respetado, dinámico

y lleno de experiencia, John Carroll fue nombrado obispo en la nueva nación, donde no había ninguna otra autoridad católica formal.

También había sacerdotes ingleses en Norteamérica: por ejemplo, el reverendo J. W. Earnbigh, educado en Stonyhurst, trabajó en Washington, D.C., y en Halifax, Yorkshire (*Orthodox Journal*, 14 de marzo de 1840). Jesuitas ingleses fueron a Norteamérica, por ejemplo, el reverendo John Lewis, de Northamptonshire (1721-1786), en 1758; el reverendo Robert Molyneux, de Formby (1738-1809), en 1770; el reverendo Joseph Mosley, de Lincolnshire (1731-1787), y el reverendo Francis Beeston (1751-1809), que se instalaron en Maryland a partir de 1786 (P. Guilday, *Life and Times of John Carroll*, Nueva York, 1922, pp. 301-305). Hubo jesuitas norteamericnaos que trabajaron en Inglaterra, por ejemplo, los reverendos John Boone y Henry Pile, en Yorkshire, y el reverendo Charles Wharton (1833), que se convirtió a la Iglesia episcopal a su vuelta a Norteamérica escribió en autodefensa *A Letter to the Roman Catholics of City of Worcester* (*Carta a los católicos de la ciudad de Worcester*) (1784). John Carroll y su radical amigo inglés, el reverendo Joseph Berington, iban a responder a esta carta con cierto número de folletos. Los obispos norteamericanos visitarían más tarde Gran Bretaña en busca de fondos y de monjas maestras para sus feligresías más necesitados. Un grupo de damas inglesas religiosas pensaron emigrar a Norteamérica cuando la Revolución Francesa hizo cundir el pánico por Europa (Carta del doce de marzo de 1802, *John Carroll Papers*, vol. II, p. 384). Un jesuita norteamericano, el reverendo Nichola Sewall, acabaría siendo nombrado provincial de la orden en 1821, al ser ésta reconstituida en Gran Bretaña. Otro jesuita norteamericano, el reverendo Leonard Neale (1747-1817), volvió de Europa y de allí pasó a las misiones Demerara, sucediendo finalmente a Carroll como arzobispo de Baltimore en 1815. Antes era el vicario apostólico inglés de Londres el que tenía bajo su jurisdicción las antiguas colonias británicas de Norteamérica, entonces de poca importancia eclesiástica, pero ahora en rápido crecimiento y con obispo independiente bajo la jurisdicción directa de Roma en calidad de territorio de misiones, situación que duró hasta 1908. Prevaleció allí un discreto *modus vivendi* hasta que el rápido aumento de la inmigración irlandesa, a partir de 1815, culminó en grandes oleadas de inmigrantes que huían del hambre en Irlanda y transformaron la situación en Norteamérica hacia 1851. A partir de entonces comenzó a crearse un catolicismo irlandés urbano, lleno de aplo-

mo y anglófobo, perdiendo la actitud religiosa más tranquila de otros tiempos (Peter Guilday, compilador, *The Life and Times of John Carroll*, Westminster, Middlesex, 1954), y T. O'Brien Hanley, compilador, *The John Carroll Papers*, 3 vols., Notre Dame, 1976).

Pero el catolicismo no era enteramente iletrado, tosco y pobre. También había personajes como Charles Waterton, el famoso naturalista y viajero por Sudamérica. De vieja familia católica terrateniente, Waterton se educó en Stonyhurst y representaba el nuevo hombre de cultura y respetabilidad del resurgimiento católico. El escritor converso J. R. Digby Beste vivió algún tiempo en Norteamérica y luego volvió a sus fincas de Hampshire: un hijo suyo llegaría a ser oratoriano importante (*Tablet*, 19 de septiembre de 1914. Beste escribió *The Wabash, or Adventures of an English Gentleman*, Londres, 1855. Véase también W. S. Shepperson, *Emigration and Disenchantment*, Norman, Oklahoma, 1965, pp. 57-601). Este tipo de familias siempre habían sido patriotas británicos y habían tenido gran aplomo, mostrándose seguras de sí mismas y de su categoría social, sin dejarse influir por los prejuicios vulgares. La aristocracia católica inglesa demostraba que su fe era digna de caballeros. En el siglo XIX, esta gente salió de la sombra para hacer un papel social cada vez más importante en una sociedad cada vez más amplia. Con su estilo, su protección a las Iglesias y a las instituciones, y la entrada de sus hijos en las órdenes religiosas, fueron formando una actitud católica conservadora en el mundo transatlántico.

El catolicismo jamaicano revivió en 1792 gracias a una ley de tolerancia y a la llegada de un sacerdote enviado por el vicario apostólico del distrito de Londres. Su grey era principalmente francesa y española, y lo mismo cabe decir de buena parte de los sacerdotes. Llegaron también sacerdotes irlandeses, y con ellos llegó un jesuita inglés, el reverendo William Cotham, de Saint Helens, que apareció en 1837 para quedarse allí durante veintitrés años. Su compañero francés encontró en Jamaica a un colono escocés católico que, sin sacerdotes, había mantenido viva la fe de las familias católicas vecinas recitándoles el rosario. La provincia religiosa inglesa siguió enviando sacerdotes, hasta 1894, cuando la isla pasó a la jurisdicción de la provincia norteamericana de Maryland. También llegaron más tarde jesuitas españoles exiliados para echar una mano, y entre éstos hay que mencionar al pintoresco reverendo Manuel Loydi, de Vizcaya, personaje importante de las guerras carlistas, que trabajó allí de 1876 a 1892 y murió en Colombia en 1927.

Estos y muchos otros escolásticos jesuitas ingleses iban a formar parte del colegio universitario católico, y entre ellos estaba el reverendo James Jones, que trabajó allí durante tres años, volviendo finalmente a Gran Bretaña, donde más tarde fue nombrado provincial dos veces. Un enfermizo converso de Oxford, el reverendo Frederick Hathaway, S. J., trabajó allí durante veinticuatro años, hasta su muerte, acaecida en 1891. Un médico que se hizo jesuita, el reverendo Joseph S. Woollett (1818-1898), capellán de la Guerra de Crimea, trabajó durante treinta años en Jamaica. Es interesante mencionar que el primer superior norteamericano, el reverendo James Noonan, había sido superior de los primeros misioneros enviados por el obispo Vaughan a trabajar entre los negros de Maryland (1871), y no se hizo jesuita hasta más tarde. El obispo Charles F. Hopkins (1844-1923), vicario apostólico de Honduras Británicas, cirujano inglés que se había hecho jesuita, trabajó entre su grey durante cincuenta y tres años, hasta morir ahogado accidentalmente. En 1857, cuatro monjas franciscanas, entre ellas la superiora de la orden de Escocia, llegaron de Glasgow para fundar un convento (Francis X. Delany, *The Catholic Church in Jamaica, B.W.I., 1494 to 1929*, Nueva York, 1930, pp. 65, y *passim*). Para comienzos del siglo XX parte del creciente grupo de católicos jamaicanos era imputable a la presencia de muchos católicos chinos inmigrantes.

Había también curiosas colonias caribeñas. Dijeran lo que dijesen las leyes y la opinión pública británica, lo cierto es que en la realidad se produjeron distintas situaciones. En Trinidad, por ejemplo, que era una colonia británica de reciente adquisición, había una numerosa población católica: en 1801 se propuso que el reverendo Alexander McDonnell y su numerosa grey católica escocesa se afincasen en Trinidad en lugar de ir a Canadá. Finalmente, después de ciertas tensiones entre los residentes franceses y británicos, los católicos de las Iglesias oficiales acabaron siendo tratados en términos de igualdad en lo referente a recibir subvenciones: y lo mismo ocurrió en las islas de Saint Lucia y Dominica. Ésta era una componenda típicamente británica (A. Caldecott, *The Church in the West Indies*, pp. 118-127; Bridget Brereton, *Race Relations in Colonial Trinidad, 1870-1900*, Cambridge, 1979, pp. 98-99, 164, y otra obra de la misma autora: *A History of Modern Trinidad, 1783-1962*, Kingston, Jamaica, 1981, pp. 120-125). A pesar de todo, las Iglesias católica y anglicana de Trinidad tenían fama de im-

poner discriminación racial. También arraigaron allí otras religiones menos afines, algunas de ellas derivadas de tradiciones africanas.

La aprobación de la ley de emancipación católica, en 1829, dio a los católicos británicos los derechos civiles elementales. Aún persistían ciertas restricciones. Los católicos, por ejemplo, no podrían ser ministros de Hacienda, ni aparecer en público con hábitos de órdenes religiosas. La opinión liberal protestante se alegró de esta medida: se dice que, en Filadelfia, la campana de la libertad se agrietó durante las celebraciones. Para algunos protestantes se trataba de una medida humana que también agradaba a los que querían ver el fin del monopolio anglicano en Inglaterra. Otros pensaban que, al quitarle motivos de queja, se debilitaba al catolicismo, abriendo posibilidades de evangelización protestante entre los católicos.

El principal acontecimiento religioso, después de éste, fue el Movimiento de Oxford. Para algunos historiadores, los debates norteamericanos fueron anteriores al debate inglés. El obispo episcopal ritualista Henry Hobart, de Nueva York, había estado en Inglaterra en 1823 y 1823 y allí conoció a los dirigentes tractarianos tardíos. Pero antes incluso de esto, Elizabeth Bayley Seton (1774-1821) se había convertido y fundado una orden religiosa de mujeres (Annabelle Melville, *Elizabeth Bayley Seton, 1776-1821*, Nueva York, 1951). La erosión de la situación de la Iglesia anglicana estatal como consecuencia de la emancipación católica, la tolerancia de los disidentes y la ley de reforma de 1823, empezó a ser preocupante. Sea cual fuere la causa de todo esto, sin embargo, lo cierto es que el movimiento tractariano, surgido del interior de la Iglesia de Inglaterra, había empezado a inquietar a ésta a partir de 1833, siendo causa de grandes debates sobre el origen y la índole de la Iglesia apostólica. Los golpes sucesivos asestados por la tolerancia extendida a los disidentes religiosos y a los católicos, y el debilitamiento de la situación de la Iglesia anglicana, empezaban a resultar intolerables a ojos de ciertos anglicanos importantes, el principal de los cuales, desde el punto de vista de este libro, es John Henry Newman, cuya aportación al movimiento tractariano le indujo a convertirse al catolicismo en 1845. Muchos otros imitaron su ejemplo en los años siguientes, y el resultado final, desde el punto de vista de la comunión anglicana, fue un creciente recelo entre los dirigentes anglicanos hacia cualquiera que mostrase preferencias ritualistas. En general, se acusaba a los anglicanos de ser tan malos, más o menos, como los papistas (C. Walworth,

compilador, *The Oxford Movement in America*, Nueva York, 1974, páginas x-xi).

John Henry Newman, sin embargo, iba a convertirse en una figura gigantesca en el mundo religioso anglonorteamericano. La controversia de que se rodeó en seguida el movimiento tractariano fue seguida con atención por muchos norteamericanos importantes, que sufrieron su influencia y acabaron convirtiéndose al catolicismo. Newman estaba en el centro mismo de este debate. Si se rompía el monopolio anglicano, el Estado perdería su situación de entidad moral de una sola pieza. Newman, reducido al estudio de los primeros padres de la Iglesia, acabó sin otra salida que el catolicismo. Su conversión, su debate con Charles Kingsley sobre la naturaleza de su conversión y de su fe, y sus famosos escritos, en los que había algunos himnos, iban a contribuir a una mejora de la reputación del catolicismo en el mundo anglonorteamericano. La serenidad con que Newman enjuició el catolicismo británico y su inspiración intelectual dio aplomo a los demás conversos de Oxford y Cambridge, inspirándoles también a defender su nueva fe, mientras la adhesión de ingleses ricos y cultos apuntalaba la expansión de la Iglesia católica inglesa, dando al tiempo dirigentes a las masas católicas pobres del país. La serenidad con que Newman explicó el caracter inglés del catolicismo fue sin duda su principal aportación a éste. El legado romántico y la tradición daban atractivo al catolicismo en un orden social y económico fluctuante, complicado con las pretensiones de los nuevos ricos. Otros conversos influyentes, como Henry Manning y W. G. Ward, podían resultar más ultramontanos y más conscientes socialmente, o como F. W. Faber, más espontanea y violentamente emocionales, pero Newman seguía siendo el principal de todos ellos desde el punto de vista intelectual (entre los abundantes libros que hay sobre Newman, el que mejor el presenta como él mismo se veía es el estudio en dos volúmenes de Merior Trevor, Londres, 1962-1964).

Estos cambios de estilo teológico fueron llevados a Norteamérica a través del renacimiento gótico. El genio católico de Augustus Welby Pugin (1812-1852) ya había inspirado en Inglaterra la vuelta a los estilos arquitectónicos eclesiásticos: su libro titulado *Verdaderos principios, o arquitectura puntiaguda o cristiana* (*The True Pinciples or Pointed or Christian Architecture*, 1841), y su *Apología del renacimiento de la arquitectura cristiana* (*An Apology for The Revival of Christian Architecture*, 1843) fueron importantes declaraciones de intención en este sentido.

En este renacimiento estaba implícita la vuelta a las prácticas litúrgicas católicas. Estas ideas fueron adoptadas y extendidas, no sólo por los románticos católicos, sino también por la sociedad de Camden, en Cambridge, llamada más tarde Sociedad Eclesiológica:

> Una iglesia gótica, en su perfección, es una exposición de las doctrinas específicas del cristianismo, cubiertas de una forma material; y es, como ha dicho con fuerza Coleridge, «la petrificación» de nuestra religión.
> (Citado en Phoebe Stanton, *The Gothic Revival in American and American Gothic Architecture: An Episode in Taste, 1840-1856, Baltimore, 1968, p. 9, y, de la misma autora, Pugin*, Londres, 1971.)

(Véase también Kenneth Clark, *The Gothic Revival*, Londres, 1928; Michael Trappes-Lomax, *Pugin: The Portrait of a Mediaeval Victorian*, Londres, 1933; Henry Russell Hitchock, *Early Victoria Architecture in Britain,* 2 vols., New Haven, 1954; James White, *The Cambridge Movement,* Cambridge, 1962).

Pugin era vociferantemente hostil al estilo arquitectónico griego, considerado esencialmente «pagano. Por eso, le había gustado ver extenderse por todo el país iglesias del estilo que él consideraba auténticamente cristiano. Su estilo neogótico dominaba en las iglesias norteamericanas más antiguas. Para los norteamericanos el renacimiento arquitectónico griego expresaba perfectamente la filosofía del sentido común. El arquitecto Benjamin Henry Latrobe (1764-1820), nacido cerca de Leeds, educado en Inglaterra y en el continente europeo, había emigrado a Norteamérica en 1796. Aunque estaba muy familiarizado con el gótico inglés y europeo, construyó una catedral católica clásica en Baltimore (1806-1818) (Talbot Hamlin, *Benjamin Henry Latrobe*, Nueva York, 1955, pp. 233-252). Otros arquitectos británicos habían importado diseños eclesiásticos clásicos. George Morton nacido en Edimburgo, emigró a Norteamérica en 1815, y se afincó finalmente en Saint Louis, donde trabajó con Joseph C. Lavelle en la construcción de la catedral católica. Otros que contribuyeron al desarrollo del estilo eclesiástico del renacimiento griego norteamericano fueron el inglés John Haviland (1792-1852); Peter Banner, que diseñó la iglesia de Park Street cuando vivía en Boston, o sea, entre 1805 y 1822 y George I. Bennett, que diseñó la iglesia congregacional trinitaria de Saint Louis (1859), probablemente la última iglesia del renacimiento griego norte-

americano (Talbot Hamlin, *Greek Revival Architecture in America*, Nueva York, 1944, pp. 68-72, 92-103, 251-252, 315-317. Mucho más tarde, Ralph Adams Cram, arquitecto y crítico social, optó por «La búsqueda gótica» *(The Gothic Quest*, 1907), y la vuelta al medievalismo, el orden y la certidumbre. Hijo de un pastor unitario, Cram iba a convertirse al anglocatolicismo, y diseñó la catedral neogótica de San Juan el Divino, en las alturas de Morningside, Nueva York. Es importante observar que la tendencia religiosa de muchas familias opulentas de la elite, que iba de la disidencia y el unitarismo al episcopalismo norteamericano, coincidía con su ascenso económico y social, el matrimonio de norteamericanos ricos con familias aristocráticas británicas, y el auge de la hegemonía cultural anglonorteamericana a fines del siglo XIX. El catolicismo iba a pasar ahora a un estilo medieval más romántico, florido y autoafirmativo.

El refugiarse en modelos medievales formaba parte de la protesta anglonorteamericana contra el «modernismo», y también de la negativa a aceptar la aparente secularización de la nación inglesa, que se hacía patente, por ejemplo, en la pérdida del privilegio eclesiástico anglicano. Y es que el voluntarismo daba la impresión de una falta de certidumbre y de fe. Muy centrada en el Colegio Universitario de Trinity, en Cambridge, que ya ha dado nueva vida al anglocatolicismo con conversos como Kenelm Digby y Ambrose Phillips de Lisle, la Sociedad de Camden tenía obispos como J. Inglis, de Nueva Escocia, y W. Doane, de Nueva Jersey y Terranova, que la protegían. Doane y varios amigos suyos habían viajado juntos por Gran Bretaña en 1842. A su regreso, Doane introdujo el estilo neogótico en su diócesis, y otros clérigos episcopalistas le imitaron. El obispo John Medley, de Nueva Brunswick, llevó ideas arquitectónicas inglesas a Norteamérica. Para 1848 ya había sido fundada la Sociedad Eclesiológica de Nueva York. La iglesia católica de Saint Alphonsus, en Baltimore (1844), fue signo de un fuerte interés católico por el estilo gótico. La influencia de Pugin había llegado a Norteamérica.

En medio de este ambiente, varios norteamericanos importantes imitaron a sus colegas británicos y dieron el paso de convertirse al catolicismo. En Canadá, este impacto fue limitado: los clérigos canadienses reclutados de la Iglesia de Irlanda eran, en general, hostiles al movimiento de Oxford, mientras los procedentes de la tradición episcopal de Escocia no se mostraban interesados por esto (T. R. Milman, «Tra-

dition in the Anglican Church in Canada», en J. W. Grant, compilador, *The Churches and the Canadian Experience*, Toronto, 1963, pp. 14-24). James Roosevelt Bayley fue el primer obispo católico de Newark, y Edgar Wadhams, el primer obispo católico de Obdensburg. El converso más influyente fue posteriormente Thomas Hecker. Hijo de un tahonero de Nueva York, había sido miembro de la comuna de Fruitlands, donde conoció y trató a numerosos literatos de Nueva Inglaterra. En Europa iba a entrar en la orden religiosa de los redentoristas. Hecker, con su amigo íntimo Clarence Walworth (1820-1900), trabajaría también en Londres y en Worcestershire, Inglaterra. Se sintió descontento y fundó la primera orden religiosa masculina, los Paulistas, dedicada al apostolado de la prensa católica (V. H. Holden, *Yanke Paul: The Life of Thomas Hecker*, Milwaukee, 1958, y W. Elliott, *Life of Hecker*, Nueva York, 1894; R. Albright, *A History,* pp. 226-251). En esta empresa, tanto Hecker como su amigo Brownson representaban una tendencia católica indígena y llena de aplomo, muy distinta del catolicismo irlandés inmigrante, que llamaba más la atención en general (véase la bibliografía, donde hay numerosos ensayos sobre el indigenismo norteamericano).

Su gran amigo y hombre de confianza, Orestes A. Brownson (1803-1876) siguió también con su constante búsqueda de un refugio intelectual, y acabó abrazando el catolicismo en 1844. Brownson, dinámico periodista y polemista, había pasado, siendo pastor, por el universalismo y el unitarismo, y finalmente trabajó en la reforma de las clases trabajadoras, hasta desembocar en el catolicismo, donde seguiría polemizando dinámicamente con amigos y enemigos por igual durante los treinta años siguientes. Convertido al catolicismo a su propia idiosincrática manera, no tuvo más remedio que aceptar la vía ortodoxa definida por el reverendo John Fitzpatrick, el obispo católico de Boston, de origen irlandés. En parte como consecuencia de esta presión, y en parte también por demostrar su total ortodoxia, Brownson se vio forzado a atacar al reverendo John Henry Newman y su teoría del desarrollo doctrinal al comienzo de las carreras católicas de ambos. El converso oxfordiano W. G. Ward replicaría a Brownson en la *Dublin Review*. Una vez calmada la polémica, Newman ofrecería a Brownson una cátedra en su universidad de Irlanda (1854). Brownson, que ya entonces estaba en malas relaciones con la comunidad norteamericanoirlandesa, prefirió rechazar diplomáticamente la oferta. Aun así la *Brownson's*

Quarterly Review, que él editaba y dirigía solo, siguió siendo una fuerza influyente en el mundo católico transatlántico (véase, Arthur Schlessinger Junior, *Orestes Brownson*, Nueva York, 1938).

Tanto Brownson como Hecker trabaron contacto con el círculo católico liberal de la revista *Rambler*, compuesto por Richard Simpson y lord Acton. Esta revista era muy franca, y estaba en manos de intereses católicos laicos; a veces resultaba demasiado franca para el gusto del clero inglés. Acton visitó también a Brownson en Norteamérica. Las dos revistas sintieron durante algún tiempo la misma inquietud para dar nueva vida a la Iglesia angloparlante, que, intelectualmente, estaba algo a la zaga. Como diría Acton Brownson en 1854:

> Un escritor puede influir e instruir tanto a sus contemporáneos como a la posteridad. A través de una revista puede ejercer una influencia mucho más prolongada en su propio tiempo que por medio de un solo libro.
> (Citado en Hugh A. MacDougall, *The Acton-Newman Relations: The Dilem of Christian Liberalism*, Nueva York, 1963. Véase también, S. W. Jackman, compilador, *Acton in America: The Diary of Sir John Acton in America, 1853*, Shepherdstown, 1979; Josef F. Altholz, *The Liberal Catholic Movement in England: The Rambler and its Contributors, 1848-1864*, Londres, 1962, y J. L. Altholz D. Mcalrath, compiladores, *The Correspondence of Lord Acton and Rich Simpson,* 3 vols., Cambridge, 1971-1975.)

Acton había abrigado la esperanza de que Brownson, entre otros, pudiera estimular a los laicos católicos:

> Nuestros jóvenes no tienen estudios superiores, excepto en teología. Pero esto no sirve de nada a nuestros seglares, que es a quienes debemos dirigir nuestros esfuerzos. Algunos de ellos van a Cambridge, otros a Londres o al extranjero, o tienen profesores particulares, pero la mayor parte no hace nada.
> (Citado en H. A. MacDougall, *Acton-Newman,* p. 14.)

La superior educación de los conversos de Oxford podría unir y elevar el nivel de la masa católica, mejorar la categoría del catolicismo inglés y enfrentarse con la cultura protestante anglo-norteamericana.

Con la desaparición del *Rambler* se entibiaron las relaciones entre Acton y Brownson, que, además, adoptó una actitud más conservadora.

Ni siquiera esto el salvó más tarde, sin embargo, de un violento ataque de W. G. Ward, director de la *Dublin Review* (profesor Patrick Murra Maynooth, en la *Dublin Review, 2nd New Series,* 54 [1864], pp. 58-95). Pero Hecker siguió siendo una figura esencial en el catolicismo transatlántico hasta su muerte. Recibió con alegría el pontificado de León XIII porque infundiría ideales cristianos en la democracia y se apartaría de la estéril alianza entre el trono y el altar: «La religión, en lo esencial, es una fuerza progresiva... La religión no puede quedar inmóvil» (T. I. Hecker, «The Mission of Leo XIII», en el *Catholic World,* 48 [1888-1889], pp. 1-13, 5). Intelectual y socialmente respetables, y nada «extranjeros», los católicos norteamericanos inducían a los católicos británicos a buscar inspiración en la Norteamérica democrática más que en la Europa retrógada.

Hecker formó parte activa del renovacionismo católico. El número de católicos intelectuales y capaces de exponer sus principios, así como también las realidades cambiantes, empezaba a influir en la actitud mental de la gente.

Las predicaciones populares, los himnos y el atractivo emocional de la religión pasaban entonces por un momento de gran auge en el mundo transatlántico católico, al igual que ocurría entre los protestantes. Esto era consecuencia de la escasez de clérigos, de la educación insuficiente de los laicos, de los nuevos estilos devocionales, y de la necesidad de un impulso firme y de un nuevo sentido de comunidad. A partir de mediados del siglo, estas devociones crecieron rápidamente en intensidad y popularidad (véase Jay P. Dolan, *Catholic Revivalism,* Notre Dame, 1978, y Ann Taves, *The Household of Faith: Roman Catholic Devotion in Mid-Nineteenth Century America,* Notre Dame, 1980; B. Aspinwall, «The Formation of the Catholic Community in the West of Scotland», en *Innes Review,* 33 [1892], pp. 44-57; John Sharp, «Juvenile Holiness: Catholic Revivalism Among Children in Britain», en *Journal of Ecclesiastical History,* 35 [1984], pp. 220-238). Las misiones parroquiales de las órdenes religiosas, los himnos del reverendo Frederick W. Faber, y la proliferación de devociones no litúrgicas al estilo italiano, tuvieron enorme influencia en el mundo transatlántico. El énfasis en la tradición católica subrayó más aún el aislamiento de los católicos como algo distinto del resto de la sociedad, pero, al mismo tiempo, esas influencias construyeron una nueva comunidad católica urbana

dentro del mundo atlántico al emigrar millones de católicos de Europa a Norteamérica.

Hecker dio inspiración también al reverendo Henry Formby para su proyecto de mejora social por medio de la emigración: Norteamérica ofreció abundantes oportunidades económicas (H. Formby, *The Cause of the Poor Catholic Emigrants, Pleaded Before the Congress of Malines,* Londres, 1867). El interés católico por las colonias modelo se remontaba al proyecto de crear colonias en Texas en 1826-1828 (véase R. W. Amsler, *The Life and Times of A. Warell,* Austin, 1950). Fomentado la inquietud pastoral por los emigrantes católicos, arrojados de sus viejas parcelas y minifundios ingleses, Formby esperaba fundar una colonia modelo en Brasil. Varios cientos de católicos abandonaron sus tierras del centro de Inglaterra para iniciar este proyecto, que no tuvo éxito, en la provincia de Saint Catherine. Más tarde volvieron a su tierra o siguieron hacia Estados Unidos (*ibidem*). Otros tuvieron éxito más inmediato. Un emigrante rural católico se vio en seguida en posesión de una rica tierra norteamericana de 160 acres de extensión (*Tablet*, 8 de enero de 1881). La emigración subvencionada por el Estado sería, con el tiempo, la solución de los problemas sociales y la clave de la mejora espiritual (*ibidem*, 11 de junio, 23 de julio, 6 de agosto, 10 de septiembre, 8 de octubre de 1882; *Month* 47 [1883], pp. 210-226; 354-370; 50 [1884], pp. 37-43). Pero el mito de la vida rural como aliciente moral persistió.

Monseñor James Nugent, temible sacerdote reformista de Liverpool, estaba de acuerdo con ese ideal. Nugent, que era campeón activo de antialcoholismo, la lucha contra la pobreza y las campañas contra el vicio, asistió en Estados Unidos a una conferencia sobre la inmigración (1889) y volvió a Gran Bretaña para promocionar la emigración católica: las ciudades norteamericanas eran moralmente superiores a las británicas, y Texas ofrecía inmensas oportunidades para los pobres (por ejemplo, *Tablet,* 27 de septiembre de 1884). Ya en 1870, Nugent se puso a la cabeza del primer grupo de niños católicos que emigraban a Canadá. Pasó nueve meses en Norteamérica, consiguiendo apoyo para sus proyectos. En 1880, su superior, el obispo O'Reilly de Liverpool, fundó su Sociedad de Protección de Niños Católicos, con hostales en Liverpool y en Montreal.

Hasta entonces, las organizaciones católicas y anglicanas habían estimulado la emigración como solución a problemas sociales apremian-

tes. Por ejemplo, se habían enviado obreros textiles católicos a los centros textiles de Nueva Inglaterra (W. S. Shepperson, *British Emigration to North America Proyects and Opinions in the Early Victorian Period,* Minneapolis, 1957, p. 116, y D. Creamer, «Recruiting Contract Labourers for the Amoskeag Mills», en Journal of Economic History, 1 [1941], pp. 42-56, 50). Algunos de los ejércitos de miles de niños hambrientos y sin techo pertenecientes a todas las sectas cristianas debieran tener la oportunidad de emigrar a Canadá (*Tablet,* 27 de mayo de 1871). El cardenal Manning dio su apoyo, y las diócesis católicas británicas no tardaron en enviar a Canadá a sus niños desdichados, huérfanos y abandonados. La diócesis de Southwark, por ejemplo, tenía un hostal en Ottawa, New Orpington, para sus niños emigrantes. Esto, en parte, era para impedir el proselitismo protestante, en parte, también, para salvar a los niños de hospicios y reformatorios y de los peligros que conllevaban esos centros. Según la diócesis de Salford, se perdían 831 niños al año por esas causas, y otros 8.000 corrían peligro de perderse. Era necesario que los laicos actuaran (por ejemplo, *ibidem*, 27 de mayo de 1882, 5 de diciembre de 1885, 5 de junio, 17 de julio y 21 de agosto de 1886). La sociedad inglesa de San Vicente de Paúl, en cooperación con las conferencias norteamericanas, aprobó la emigración infantil a las praderas de Canadá y Norteamérica: en los cuatro primeros años, o sea, de 1882 a 1886, emigraron unos 200 (B. F. C. Costelloe, en *Tablet*, 3, 24 de marzo de 1885, y 31 de julio de 1886). En 1901 se fundó la Emigración Católica para coordinar las actividades entre Gran Bretaña y la sede central de esta organización, en Otawa. Estas iniciativas iban a crecer y continuar hasta la Primera Guerra Mundial. Hasta el final de este proyecto, en 1934, varios miles de niños pudieron emigrar a América del Norte. Así se les garantizaba la posibilidad de empezar una nueva vida con salud moral y física (véase John Bennet, «The Care of the Poor», en G. A. Beck, compilador, *The English Catholics, 1850-1950,* Londres, 1950, pp. 559-584, y su otra obra, *Mgr. James Nugent*, Liverpool 1948).

Otros clérigos importantes de la Iglesia episcopal de Norteamérica iniciaron una nueva vida como conversos al catolicismo, dando gran calidad y substancia a la Iglesia naciente. Como decimos más arriba, algunos de éstos, como los reverendos Clarence Walwort y Walter Elliott, entraron en la orden paulista, o, como James Roosevelt Bayley, obispo de Newark, Nueva Jersey, o periodistas como James A. McMaster

(1820-1886), o autores de novelas populares, como Jedidiah B. Huntington (1815-1862), o como el ex obispo Silliman Ives, de Carolina del Norte, fueron excelentes laicos católicos. En algunos casos hubo separación de hermanos: Edward Caswall, converso, llegó a ser popular autor de himnos y educador en el catolicismo británico, mientras su hermano Henry Caswall (1810-1870), educado y ordenado en Norteamérica, siguió fiel al anglicanismo. A su vuelta a Gran Bretaña, se hizo comentarista de asuntos eclesiásticos norteamericanos y crítico feroz del mormonismo (véase, por ejemplo, su *America and the American Church*, Londres, 1839; *The American Church and the American Union*, Londres, 1861, y *The City of the Mormons*, Londres, 1842). Pero otros, como John Murray Forbes, gravitaron de nuevo en Inglaterra hacia su antigua fe episcopal después de una breve pertenencia a la Iglesia católica norteamericana. El arzobispo James F. Wood, converso de Filadelfia, se había educado en Inglaterra y en Cincinnati. Los problemas intelectuales que causaba el espectro de los estados católicos reaccionarios de Europa, opresores de los impulsos liberales democráticos, eran difíciles de tolerar en el libre ambiente de Norteamérica, y a algunos les costaba compaginar sus identidades norteamericana y católica en medio de tales tensiones.

El rápido crecimiento del catolicismo en el mundo anglosajón después de 1815 asombraba a los protestantes evangélicos, y hasta a los mismos católicos. Comenzó una batalla por la conquista del alma de la cultura transatlántica, que duró hasta los años ochenta del siglo XIX en Canadá y Norteamérica, con frecuentes disturbios callejeros. Fue una batalla por valores religiosos, económicos y etnoculturales. Los católicos se consideraban a sí mismos víctimas del fanatismo, discriminación y ruines persecuciones, mientras para los protestantes los católicos constituían una amenaza a la hegemonía protestante y a las instituciones democráticas, y pasaban por ser antipatrióticos, al acatar el poder supranacional del papa.

Para los protestantes de Gran Bretaña y Norteamérica, los católicos eran «extranjeros». Tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica, el catolicismo se asoció, primero, con los irlandeses pobres, y más tarde en Norteamérica concretamente con los inmigrantes pobres del sur y el este de Europa. Dentro del protestantismo, el indigenismo reflejaba un conflicto entre las tradiciones ritulistas y «puras» del anglicanismo, o sea, entre tendencias litúrgicas y puritanas: los gritos de «romanismo»

y «papismo» servían para imponer disciplina a las tendencias «católicas» dentro del anglicanismo. El «papismo» era un recurso del que se servían los no conformistas para poner en un aprieto a los anglicanos y reafirmar al tiempo sus propias credenciales protestantes. Era también un arma contra supuestas amenazas católicas a la categoría social, los puestos de trabajo, los jornales y las condiciones sociales de los protestantes. Además, los refugiados de revoluciones europeas fomentaban esto. Ex curas como Gavazzi, Achilli y Chiniquy, a ambos lados del Atlántico junto con muchos otros ex sacerdotes católicos, hacían giras de conferencias, con lo que provocaban nuevas explosiones anticatólicas.

Los prejuicios protestantes, siempre presentes entre los de cultura anglosajona, se acrecentaron con el aumento del catolicismo en sus países a lo largo del siglo XIX. Más preocupante aún era el espectro de la colonización católica de la parte medio oeste de la frontera norteamericana, entonces en constante expansión: influencias católicas alemanas, irlandesas y francesas actuaban allí, al parecer, activamente. No sólo se trataba de importar influencias «extrañas» en Norteamérica, sino además, de reducir la zona de influencia protestante y democrática. Estas advertencias pudieran ser tretas misioneras protestantes para conseguir apoyo financiero y de otros tipos para sus empresas de proselitismo insistiendo en el peligro católico. El catolicismo simbolizaba un concepto retrógrado de la civilización, y debía ser eliminado.

Un visitante inglés encontró en 1821 que la Iglesia católica de Filadelfia parecía «más a propósito para un templo dedicado a Venus que para la santidad de una Iglesia cristiana» (Adland Welby, *A Visit to North America and the English Settlement in Illinois*, Londres, 1821, pp. 168-169). En 1928, el reverendo doctor William B. Spargue, norteamericano, se encontró como en su casa entre sus correligionarios protestantes británicos; pero el catolicismo «desgarraba el corazón de la benevolencia cristiana», mientras, en un debate religioso celebrado en Londres, un abogado católico estaba al servicio «de la causa del infiel» *Letters from Europe*, Nueva York, 1828, pp. 17-18, 84). Otros, como es fácil suponer, conocieron a curas que vivían muy bien, ateniéndose a ritos puramente externos y a ceremonias «ininteligibles» (véase sir George Simpson, *Narrative of a Tour Round the World During the Years 1841 and 1842*, Londres, 1874, vol. I, p. 31). Un observador escocés quedó espantado más tarde al comprobar que «la cauta invasión romana de Norteamérica es mucho más fuerte, y está siendo mu-

cho menos contrarrestada, de lo que se había pensado» (J. MacGregor, *Our Brothers and Cousins: A Summer Tour Canada and the States*, Londres, 1859, p. 93). Este observador pidió a los norteamericanos que «extirpasen el papismo, que es la peor de vuestras malas hierbas, y ha sido vuestra más horrible tragedia» (*ibidem,* p. xix). Algunos sacerdotes, sin embargo, llegaron incluso a ganarse cierto reacio respecto por su devoción a sus pobres y enfermas ovejas (véase Charles Empson, *America and the Americans*, Londres, 1833, p. 421). Cierto es que un sensible emigrante escocés, cristiano owenista, comprobó que en Norteamérica florecían todas las religiones (Thomas Dudgeon, *A Nine Years Residence and A Nine Month Tour on Foot in the States of New York and Pennsylvania for the Use of Labourers and Emigrants*, Edimburgo, 1841, pp. 42, 47-48). Para combatir tales peligros, la Sociedad Misionera Norteamericana contrató en Illinois y Missouri a un pastor presbiteriano emigrante de Cheshire. De vez en cuando cruzaban el Atlántico importantes predicadores anticatólicos para echar una mano, como es el caso del reverendo John Begg, presbiteriano escocés, en 1853-1854 (James Stuart, *Three Years in North America,* 2 vols., Edimburgo, 1833, vol. II, p. 384). Otros protestantes informaron sobre la notable expansión de los esfuerzos misioneros en Norteamérica y se congratularon de la estricta observación del domingo y de la existencia de predicadores como el reverendo doctor Albert Barnes. El catolicismo estaba siendo frenado (véase Alexander Marjoribanks, *Travels in North and South America*, Londres, 1853, pp. 286, 312, y W. E. Baxter, *America and Americans*, Londres, 1855, pp. 85, 100, 129, 137, 143, 157).

La carrera anticatólica de Alessandro Gavazzi le llevó a Inglaterra, Escocia, Irlanda, Estados Unidos y Canadá. Expulsado de Italia por la represión política, Gavazzi escapó a Inglaterra en 1849, y aprovechó la oportunidad que le ofrecían las pasiones populares británicas, desencadenadas por causa de los fracasos del liberalismo en Europa y el restablecimiento de la jerarquía católica inglesa, para comenzar a dar conferencias antipapistas por toda Inglaterra, Escocia e Irlanda entre 1851 y 1852. En 1853, viajó por Norteamérica como conferenciante bajo los auspicios de la Unión Cristiana Norteamericana y Extranjera. En Canadá, el converso católico escocés George Clerk, director fundador de *The True Witness* (1850), chocó duramente con los protestantes escoceses, con el congregacionalista John Dougall, del *Montreal Witness,* y con George Brown, presbiteriano libre, del *Toronto Globe.* Todos éstos

se oponían al antiliberalismo y a la ayuda económica a las escuelas católicas, e informaron entusiásticamente sobre los mítines británicos de Gavazzi. Tan fuertes eran las tensiones reinantes que se produjeron revueltas como consecuencia de sus mítines en Quebec y Montreal, y lo mismo ocurrió en su gira norteamericana. A su vuelta a Inglaterra, Gavazzi reanudó sus conferencias. Más tarde volvería a Italia para apoyar a Garibaldi en su lucha por la unidad italiana (R. Sylvain, *Clerc Garibaldien, Predicant des deux Mondes, Alessandro Gavazzi (1809-1889)*, 2 vols., Quebec, 1962, vol. I, pp. 258-282, y vol. II, pp. 28, 455).

John Sayers Orr fue otro curioso personaje transatlántico. En 1852-1855, antes de ir a la Guayana Británica, hizo una gira por Inglaterra, Escocia y Estados Unidos que fue provocativa y, literalmente, levantisca. Su técnica consistía en presentarse ante el público vestido de «arcángel san Gabriel», con un cuerno en la mano, y desencadenar un ataque musical y teológico contra el papismo. Los irlandeses católicos de Gran Bretaña y Norteamérica solían enfrentarse con él, pero en 1856 Orr provocó una semana entera de revueltas anticatólicas por causa de los recientes inmigrantes portugueses en la Guayana Británica. Como consecuencia de esto, fue condenado a tres años de trabajos forzados (véase M. Craton, *Testing the Chains*, p. 327; R. A. Billington, *Protestant Crusade, 1830-1850*, Nueva York, 1938, donde se dan más detalles).

El indigenismo aumentaba considerablemente en tiempos de crisis en Norteamérica, como, por ejemplo, en los años cuarenta y cincuenta, o en los ochenta y noventa del siglo XIX: el catolicismo era siempre buen chivo propiciatorio. La llegada de numerosos católicos, irlandeses en su mayoría, a partir de los años treinta, y del sur y el este de Europa después de la Guerra de Secesión, reforzó la idea del catolicismo como fuerza extraña y amenaza visible, antipatriótica e ideológica, a la nacionalidad protestante democrática norteamericana. «El calvinismo», como escribe Ernest Troeltsch en su obra *The Social Teaching of the Christian Churches* (*La enseñanza social de las iglesias cristianas*) (1911), «puede ser definido como "norteamericanismo"». Los católicos no parecían querer ser aceptados en una sociedad así, ni tenían grandes posibilidades de conseguirlo. A fines del siglo XIX, las ideas raciales atizaron más aún las actitudes de la gente: el anglosajón encontraba más excusas para distanciarse de sus conciudadanos católicos. El escándalo político que causó en Norteamérica el fracaso del liberalismo y la identificación de la Iglesia con los regímenes reaccionarios sólo sirvió para atizar más el fue-

go (véase John Higham, *Strangers in the Land: Patterns in American Nativism, 1860-1925*, Nueva Brunswick, 1955; Donald L. Kinzer, *An Episod in Anti-Catolicism: The American Protective Association*, Seattle, 1964; W. L. Arnstein, *Protestant versus Catholic in Mid-Victorian England: Mr. Newdegate and the Nuns*, Columbia, Missouri, 1982, y mi artículo sobre la situación en Escocia).

Estos períodos de tensión se vieron caracterizados por considerable desorden, revueltas y derramamiento de sangre a ambos lados del Atlántico. En Norteamérica, una muchedumbre incendió en 1834 el convento de Charlestown. En cierto sentido, se trataba de una batalla local social y religiosa tanto como de una expresión de sentimiento anticatólico. En ese convento se educaban las hijas de unitarios ricos, y esto irritaba profundamente a los protestantes locales, que eran más fundamentalistas, y cuyos pastores, como Lyman Beecher, denunciaban virulenta y rutinariamente el catolicismo. Diez años más tarde, Filadelfia vio la destrucción de iglesias católicas, con muchos muertos y heridos (véase R. A. Billington, *The Protestant Crusade, passim*). En Gran Bretaña, por ejemplo, la restauración de la jerarquía, en 1850, dio motivo a la gente para desahogar sus obsesiones anticatólicas. La exuberante proclamación de la restauración por el cardenal Wiseman, los recientes fracasos del liberalismo contra los regímenes católicos reaccionarios europeos, y la llegada creciente de irlandeses a Gran Bretaña, intensificaban los miedos protestantes. La idea que se tenía del catolicismo como una fe fanática y perseguidora se vio reforzada por los casos Mortara (1858) y Madiai (1853), que tuvieron lugar en Italia y fueron muy famosos. A la zaga de la Guerra de Secesión norteamericana la temperatura bajó algo, porque los católicos habían luchado con valor en el ejército de la Unión, pero, así y todo, persistió el recelo al catolicismo por razones raciales, sociales y políticas, tanto como religiosas, hasta la elección de J. F. Kennedy como presidente de Estados Unidos en 1960.

Norteamérica resultó ser un lugar lucrativo para acopiar fondos desde el punto de vista de ciertos clérigos británicos. El lamentable estado de la Iglesia católica en el oeste de Escocia como consecuencia de la inmigración provocada por el hambre en Irlanda, forzó al vicario apostólico del distrito occidental a enviar a dos sacerdotes de Glasgow a pedir dinero modestamente en Estados Unidos. El futuro cardenal Vaughan, de Westminster, pasó algún tiempo en Norteamérica. En 1863 hizo una gira por el país colectando fondos para sus empresas mineras, y aco-

pió buenas sumas, después de cierta medida de oposición inicial, primero en California, y luego en Sudamérica. En 1865, a su vuelta a Gran Bretaña, pasando por Chile y Brasil, fundó inmediatamente el colegio de Mill Hill para sacerdotes misioneros extranjeros. Los sacerdotes, una vez enviados desde Inglaterra, ya no volverían más a ella. El colegio, inaugurado oficialmente en 1871, iba a enviar gran número de sacerdotes al extranjero.

El Consejo Plenario Norteamericano de Baltimore (1865) había pedido sacerdotes europeos para que trabajasen en los estados del sur, donde la situación era difícil. En consecuencia, los seis primeros misioneros llegaron a Estados Unidos en 1871. Acompañados por Vaughan, se afincaron en Maryland. Vaughan pensaba que las empresas misioneras de negros norteamericanos eran, como si dijéramos, el comienzo del regreso a África, de modo que hizo un viaje de inspección por todo el sur del país. Según él, los sacerdotes norteamericanos negros podrían influir en África mucho más que el clero blanco, y, en consecuencia, Vaughan viajó por lo más profundo del sur donde la pobreza, ignorancia y abandono espiritual de los ex esclavos le causó profundo horror. El prejuicio y la discriminación racial, incluso entre los sacerdotes católicos, le causó verdadero espanto. Vaughan llegó a la conclusión de que iba a ser necesario estimular las casi inexistentes devociones populares como requisito previo a la labor de apostolado. Fue a Nueva York y a Canadá, buscando, y consiguiendo, dinero para sus proyectos. Aunque más adelante se dedicaría a la prensa católica, pasando a vivir luego a Salford y, finalmente, a Westminster, donde fue obispo. Vaughan nunca olvidó su celo misionero (J. G. Snead-Cox, *The Life of Cardinal Vaughan,* 2 vols., Londres, 1910, vol. I, pp. 124-180).

Entre las religiosas el celo misionero era el mismo. La madre Janet Stuart (1857-1914), superiora de las Hermanas del Sagrado Corazón, viajó mucho por Gran Bretaña y América del Norte y el Sur, fomentando y ampliando escuelas (*Life and Letters of Janet Erskine Stuart, 1857-1914*, Londres, 1922). De la misma manera, los benedictinos de Fort Augustus, en Escocia, enviaron monjes a fundar el monasterio de Washington, D. C. Los dos directores de prensa, el reverendo Robert Clarke, S. J., del *Month,* y Wilfred Ward, de la *Dublin Review,* se sintieron impresionados frecuentemente por el avance católico en sus viajes por América del Norte (*Month,* 1887, y Maisie Ward, *The Wilfred*

Wards and the Transition: Insurrection Versus Resurrection, Londres, 1934, 2 vols., vol. I, p. 356, vol. II, pp. 440-449).

La concentración y consolidación de la Iglesia católica centralizada a fines del siglo XIX corría pareja con el desarrollo de la industria. Los diversos movimientos de reunificación que se produjeron en el seno del protestantismo reflejan posiblemente una tendencia semejante a la que se estaba produciendo en la industria. Surgían las grandes corporaciones: la primera empresa con mil millones de dólares de capital, la US Steel, ya estaba en marcha para fines del siglo, pero, lo que tiene más importancia, había muchas industrias que estaban monopolizadas por unas pocas empresas centralizadas. En Norteamérica, por ejemplo, la Armour and Swift dominaba la industria de la carne; Rockefeller, la del petróleo; Havermeyer, la del azúcar; Pilsbury, la de la harina y otras. Las empresas comenzaban a ser multinacionales, como decimos, por ejemplo, en el caso de la industria de hilaturas, dominada por Coats, Patons. Había organizaciones que controlaban las materias primas, la elaboración, la manufactura y la comercialización de sus productos. La mano de obra comenzaba también a organizarse para tratar de hacer sentir su poder en la lucha por un jornal digno y mejores condiciones de trabajo en este nuevo estado de cosas. Los sindicatos crecieron en Norteamérica y Gran Bretaña. En Gran Bretaña se formaron organizaciones socialistas, como la Federación Social Democrática, los intelectuales fabianos y el partido laborista. Basándose en los principios del influyente Thomas Chalmers, la gente interesada en estas cosas comenzó a organizar y sistematizar las obras de beneficencia a través de la Charity Organization de los Centros de Bienestar Social (*Settlement Houses*). El viejo orden terrateniente en el que se basaba en gran medida la Iglesia católica para financiarse y conservar su prestigio social, comenzaba a sufrir fuerte decadencia económica. Al mismo tiempo, las ciudades crecían enormemente en el mundo transatlántico (véase, por ejemplo, Frank Dekker Watson, compilador, *The Charity Organisation Movement in the United States*, Nueva York, 1971; David Cannadine, *Lords and Landlords: The Aristocrats and the Town 1774-1967*, Leicester, 1980, y F. M. L. Thompson, *English Land Society in the Nineteenth Century*, Londres, 1963, pp. 269-326). La Iglesia católica no tuvo más remedio que adaptarse a esta nueva realidad.

Este reajuste pudo ser doloroso para muchos fieles. Captamos esa angustia en los poemas de Gerard Manley Hopkins, S. J., como capta-

mos la presión de la tradición y la conciencia, de manera mucho más emocionante en los poemas populares de Francis Thompson, el cual, por haber experimentado personalmente los extremos de miseria de la sociedad industrial urbana, escribía sobre ella con auténtico sentimiento:

> Huí de Él noche abajo, días abajo;
> huí de Él arcos de los años abajo;
> huí de Él bajando por laberínticos caminos
> de mi propia mente: en la niebla de mis lágrimas
> y bajo estridente risa,
> y subiendo por panorámicas esperanzas me apresuré,
> y corrí, a toda prisa,
> bajo titánicas tinieblas de temores como precipicios,
> huyendo de los fuertes Pies que me seguían, me perseguían.
> Pero, con persecución serena
> y con paz imperturbada,
> velocidad tranquila, apremio mayestático,
> me golpean, y una voz golpea
> más apremiante que los Pies,
> todo te traiciona a ti, a ti que a Mí me traicionaste.
> .....
> ¿Es mi desesperación, al fin y al cabo,
> sombra de Su mano, acariciadoramente tendida?
> Ah, delicadísimo, cieguísimo, debilísimo,
> ¡Yo soy, yo, a quien buscas!,
> De ti mismo extrajiste amor, tú, que lo extrajiste de mí.
> (De *The Hound of Heaven.*)

El problema de la mano de obra turbaba a la Iglesia católica norteamericana a fines del siglo XIX. Las industrias, en rápida expansión, los empresarios y hombres de negocios implacables, y la abundante reserva de mano de obra barata en una economía en tremendo estado de fluctuación, con tremendos altibajos, estaba produciendo un *cocktail* explosivo. Los «Molly Maguires» y las violentas disputas de los años setenta del siglo XIX, intensificadas en la mente de muchos por fantásticas versiones de la comuna francesa, dieron lugar a grandes miedos por la estabilidad del orden social. Nuevas disputas engendraron episodios importantes: Haymarket (1886), Homestead (1892), y Pullman (1896).

La mano de obra norteamericana estaba inquieta, pero, hasta entonces de una manera poco coherente y, con frecuencia, mal organiza-

da. La Iglesia católica norteamericana había tardado en formular una actitud coherente ante los problemas sociales. Sacerdotes como el párroco jesuita de Troy, Nueva York, encontraban miseria y abandono en sus diligentes y trabajadoras feligresías (sobre este período véase Norman J. Wate, *The Labour Movement in the United States, 1860-1915*, Nueva York, 1929; Robert D. Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, Cambridge, Massachusetts, 1958; Henry J. Browne, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Washington, D. C., 1949. El pasaje aludido está en la página 5). No es de sorprender que los norteamericanos se fijasen en la actitud del cardenal Manning ante los problemas laborales. Manning sin género alguno de dudas, y la *Rerum Novarum* en menor medida, recibieron buena acogida entre los católicos del mundo atlántico (véase W. T. Stead, *The Pope and the New Era*, Londres, 1890). La cuestión de la mano de obra, en todo caso, iba a agudizar las tensiones internas existentes entre liberales y conservadores en el seno de la comunidad católica transatlántica.

En 1879, después de diez años de existencia, los Caballeros del Trabajo (*The Knights of Labor*) aparecieron en escena como organización laboral de alcance nacional. Reclutaron considerable número de católicos como instrumentos para conseguir mejores jornales y condiciones laborales. Para 1886 ya tenía 700.000 miembros. Para proteger a sus miembros contra patronos hostiles, los Caballeros del Trabajo tenían un rito iniciático secreto con ecos protestantes e ideas masónicas. Algunos sacerdotes llegaron a negar la absolución a los hombres que formasen parte de estas organizaciones «secretas». Como escribía Terence Powderly, jefe católico de los Caballeros del Trabajo, «entre los hombres que *aman* a Dios y que no creen en Dios yo he tenido muchos dolores de cabeza» (Carta del 26 de julio de 1882, citada en H. J. Browne, *The Catholic Church,* p. 69). El obispo Gilmour de Cleveland, nacido en Glasgow, y el arzobispo Tascherau, de Quebec, iban a ser los que más hostilidad mostrarían a esa organización. Se hicieron esfuerzos por conseguir que Roma la condenase. Como dijo Powderly:

> Tenemos en nuestra orden gente que son tan buenos católicos que no sólo confiesan sus pecados, sino hasta sus virtudes. Cuando quieren pelear, mentir, robar, difamar, engañar, hacer bribonadas o canalladas, van y lo hacen sin molestarse en consultar a ningún cura, pero cuando se les pide que hagan algo para mejorar la situación de sus prójimos, entonces es cuando les remuerde la conciencia.

(Carta del 24 de abril de 1884, citada en H. J. Browne, *The Catholic Church,* p. 125.)

El cardenal Gibbons, de Baltimore, salió, sin embargo, en defensa de los Caballeros del Trabajo, diciendo con frecuencia a Roma que la orden no debiera ser condenada «a menos que queramos exponer a la Iglesia católica a perder mucha gente» (citado, *ibidem,* p. 192. Véase también John Tracy Ellis, *Cardinal Gibbons,* 2 vols., Milwauke, 1952, vol. I, pp. 527, 528, 529). Gibbons visitó Gran Bretaña en 1887 y más tarde el cardenal Manning, de Westminster, le ayudó enérgicamente en Roma para impedir la condena de la orden. Manning y otros católicos pensaban que el futuro sería democrático, y que era preciso conquistar a las masas para el cristianismo (véase Henry Formby, *The Growing Unbelief of the Educated Masses*, Londres, 1880). El cardenal Manning, que había apoyado a los obreros en la huelga portuaria de Londres de 1889, pasaba ya por ser el campeón de la clase trabajadora en Gran Bretaña, y gozaba de fama mundial.

En el término de un año, Gibbons y Manning juntarían de nuevo sus fuerzas para impedir cualquier acción contra la obra de Henry George titulada *Progress and Poverty* (*Progreso y pobreza*). George se había ganado cierta medida de apoyo católico tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica, y esto creció como consecuencia de su gira por Gran Bretaña, durante la cual forzó a los católicos a revisar sus ideas reformistas. Como dice C. S. Devas, George demostró «nuestra falta de claridad en cuanto al lenguaje y en cuanto a las ideas sobre cuestiones sociales» (*Tablet,* 1 de enero de 1887). Por medio de la red de contactos de la Sociedad de San Vicente de Paúl, y con ayuda de viajeros transatlánticos, la laicidad comenzó a investigar la cuestión y a presentar respuestas positivas. George Weld, por ejemplo, se dirigió a la Asociación Católica de Baltimore sobre la cuestión de la reforma social (*Tablet,* 13 de septiembre de 1890). En Nueva York, el reverendo Edward McGlynn, ardiente campeón de los pobres que había apoyado las campañas políticas de George, dejó muy descontento a su obispo y fue excomulgado, aunque se le rehabilitase unos años más tarde. Su actitud iba a inspirar más tarde a los socialistas católicos escoceses (*ibidem,* pp. 316-319; Sylvester L. Malone, *Dr. Edward McGlynn*, Nueva York, 1918, contiene sus puntos de vista. Véase Stephen Bell, *Rebel, Priest and Prophet, Edward McGlynn*, Nueva York, 1937). Estas dos defensas

positivas de los pobres nos dan una idea muy clara de las actitudes católicas transatlánticas antes de la aparición de la gran encíclica social, *Rerum Novarum* (1891). La Iglesia transatlántica estaba pasando gradualmente de la simple caridad a exigencias de justicia social, de simples concesiones al reconocimiento de derechos (véase C. S. Devas, *The Meaning and Aim of Christian Democracy*, Londres, 1898).

Las cuestiones sociales con que tenían que enfrentarse los católicos en el mundo transatlántico fueron adoptadas por los laicos. Los congresos católicos de Baltimore (1889) y de Chicago (1893), que coincidieron con la Exposición Colombina y el Parlamento Mundial de las Religiones fueron testigo de una masa laica más activa. En Baltimore, Henry F., hijo de Orestes Brownson, habló de la posibilidad de un papel más activo para la laicidad. El reverendo James Nugent, de Liverpool, habló admirativamente de las iniciativas laicas norteamericanas y expresó el deseo de que los católicos británicos siguieran ese ejemplo. Era preciso enfrentarse con las cuestiones sociales (Debra Campbell, *The Rise of the Lay Catholic Evangelist in England and America,* 79 [1984], pp. 413-437).

Esta dimensión social persistió en el mundo transatlántico católico. Los escritos de John A. Ryan sobre justicia social despertaron gran atención. En torno a *Rerum Novarum* y a los escritos de Ryan se formaron grupos católicos de estudio social. Al mismo tiempo, ciertos elementos conservadores seguían mostrándose intransigentes en Norteamérica, donde los conversos David Goldstein y Martha Avery Moore, y en Gran Bretaña Bernard Vaughan y otros, lanzaron duros ataques contra el socialismo (D. Goldstein, *Autobiography of a Campaigner for Christ*, Boston, 1926, y B. Vaughan, *Socialism from a Christian Standpoint*, Nueva York, 1912). Pero las ideas moderadas obtenían también apoyo. El obispo Stang, de Fall River, Massachusetts, escribió su libro *Socialism and Christianity* (*Socialismo y cristianismo*) (1905), que, aunque hostil al socialismo, apoyaba una reforma social progresiva: buenos jornales, mejores viviendas, seguro para los obreros, y el derecho a organizarse sindicalmente. El economista político católico inglés C. S. Devas compartía estas ideas y las popularizó entre los católicos por medio de libros, artículos y folletos (C. S. Devas, *Plain Words on Socialism*, Edimburgo, 1906). Aunque generoso en sus elogios a la obra social del Ejército de Salvación, Devas seguía siendo reaccionario de corazón:

> Nos tiene sin cuidado todo eso de la libertad y la igualdad. Para nosotros lo admirable es la obediencia y el sacrificio, y que cada uno esté en su sitio... La desigualdad es buena cosa... La existencia de una clase cultivada presupone la de una clase servidora, y donde hay cultura debiera haber servidores.
> (C. S. Devas, «Fair Wages», en *Month,* 57 [1886], pp. 500-516, 511. Devas estaba en contra de la igualdad de paga para las mujeres, y a favor de que éstas se mostrasen sumisas y obedientes, p. 515.)

Todo esto era antes de 1891, cuando León XIII publicó su *Rerum Novarum,* pero ciertos puntos de vista católicos transatlánticos se dictaban por el oportunismo más que por principios bien meditados. Después de la subida de León XIII al pontificado, comenzaron a oírse opiniones más inteligentes.

La influyente revista londinense *Tablet* era, en el mejor de los casos, ambigua, y en el peor escandalosamente reaccionaria en cuestiones sociales. Como dijo el cardenal Manning: «Carecía de puntos de vista y de actitudes políticas dignas de mención» (Carta del 19 de abril de 1890, citada en Shane Leslie, «Virginia Crawford, Sir Charles Dilke and Cardinal Manning», en *Dublin Review,* 241 [1967-1968], pp. 177-205, 182). La revista norteamericana *The Catholic Mind,* por ejemplo, era más hostil todavía. Atacaba sistemática e inequívocamente al socialismo y aconsejaba a los pobres que se resignasen con su suerte. La solución era la caridad. Un cristianismo compasivo entre las clases sociales garantizaría la armonía y la paz social. Se hacía caso omiso de la justicia social. En cierta medida, los católicos transatlánticos trataban de ganarse la confianza del orden existente cobrando fama de ciudadanos dignos de confianza y opuestos a la amenaza de la revolución, dispuestos en todo momento a defender al Estado contra soñadores peligrosos, sin perjuicio, naturalmente, de apoyar las reformas sociales más necesarias. Cada cuestión debería ser examinada y tratada en consecuencia, y no de manera doctrinaria o ideológica (véase C. S. Devas, *Socialism,* ponencia de la conferencia católica de Blackburn, 27 de septiembre de 1905, y su conferencia «Plain Words on Socialism», pronunciada en Edimburgo el 20 de febrero de 1906 y publicada más tarde en folleto por la *Truth Society,* reimpresa también en *The Catholic Mind* y en *Socialism: Tracts for the Times*, Nueva York, 1919, pp. 109-123, 124-156). Algunos clérigos veían el papel de la Iglesia no en retirada, sino destruido en cuanto el estado socialista, supuestamente anticristia-

no, se apoderase de la capacidad productiva de la nación. Estos clérigos luchaban por su supervivencia como casta y por su categoría, además de por la religión.

El resultado de todo esto fue que el sindicalismo tuvo que reaccionar contra una influencia católica conservadora, lo que explica en cierta medida el que se rechazase el análisis marxista (véase Marc Karson, *America Labour Unions and Politics, 1900-1918*, Boston, 1958, páginas 212-284, y Neil Betten, *Catholic Activism and the Industrial Worker*, Ganesville, Florida, 1976).

Unos pocos católicos audaces defendían el socialismo en el mundo transatlántico, pero eran una minoría muy pequeña, aunque vociferante y activa. Los sacerdotes socialistas radicales norteamericanos reverendos Thomas Hagerty y Edward McGrady, y John Wheatly, que fue luego diputado y ministro del gobierno laborista británico, fueron excepcionales desde muchos puntos de vista. Los dos ex clérigos se vieron expulsados de la Iglesia por la incomprensión general, mientras Wheatly luchaba valientemente por sus ideas (R. Doherty, «Thomas J. Hagerty, The Church and Socialism», en *Labour History,* 3 [1962], pp. 39-56; y Sheridan Gilley, «Catholics and Socialists in Glasgow, 1900-1930», en Roger Swift y S. Gilley, compiladores, *The Irish in Britain, 1815-1939*, Savage, Maryland, 1989, pp. 212-238). La Iglesia institucional del mundo transatlántico reaccionó con lentitud. En Gran Bretaña y Norteamérica, la Iglesia estaba demasiado preocupada construyendo iglesias, escuelas e instituciones y preparando su propia supervivencia. Sus fieles eran, más que nada, inmigrantes rurales recientes, y su perfil socioeconómico tendía a ser proletario, de modo que su cúpula clerical tendía a inquietarse menos de cuestiones teóricas y más de problemas esenciales de tipo práctico. El profesor reverendo William J. Kerby, hijo de un banquero y amigo del pragmático dirigente sindicalista norteamericano Samuel Gompers, expresó de esta forma un punto de vista clerical muy extendido:

> El socialismo, como interés abstracto de la humanidad, y como conjunto de emociones, aspiraciones y anhelos morales de la especie, seguirá existiendo eternamente, pero como programa de un partido político está necesariamente condenado al fracaso y a la decepción. El socialismo es, en realidad, poesía que ha abandonado su puesto y se ha lanzado a jugar con la política, por lo cual ha sufrido considera-

> blemente. Hemos sido testigos de íntimas relaciones entre la literatura y la vida, y sería buena cosa impedir que esa intimidad llegue demasiado lejos, porque, cuando la literatura se acerca excesivamente a la vida, la única consecuencia posible es un realismo crudo y burdo, y cuando es la vida la que se acerca demasiado a la literatura, la consecuencia es un idealismo impotente y sin sentido. Como otros espejos, la literatura debiera inspirar y revelar nuestra política, pero no escribirla.
> («On Certain Phases of Socialism», en *Catholic World,* 98, diciembre de 1913, pp. 298-308, 295.)

Pero poco a poco fue comprobándose que el interés y los principios eran una y la misma cosa. Como dijo entonces el reverendo John Yorke, importante sacerdote de San Francisco, militante del laborismo: «¿Cómo podremos enfrentarnos con el socialismo si no tenemos nada que ofrecer a la clase trabajadora, excepto lugares comunes, tomados en su mayor parte de las encíclicas de León XIII?» (reverendo doctor Yorke, citado en W. MacDonald, *Memoirs of a Maynooth Professor*, Londres, 1924, p. 29). La reforma social daba seguridad a la Iglesia y garantizaba la fe de sus hijos.

El nuevo estado de ánimo quedó bien expresado en las siguientes palabras, del reverendo J. Keating, importante propagandista social católico: «No existe una clase trabajadora en términos absolutos, es decir, vinculada *per se* al trabajo, y tampoco hay lugar en el mundo para una clase social desocupada que vive del trabajo ajeno y no tiene deber alguno de servicio a la sociedad» («The State and Trade», en *Month,* 129 [1917], pp. 97-109, 101). Más tarde, como arzobispo de Liverpool, Keating dijo durante la huelga general de 1926: «Los pobres tienen que vivir, y si la iniciativa privada no puede dar al obrero medios de vivir, deberá dejar su puesto a otros sistema que sea capaz de hacerlo» (A. Hastings, *A History of English Christianity, 1920-1986*, Londres, 1986, p. 189).

La deserción de católicos británicos y norteamericanos, o, por lo menos, la consciencia de que estaban produciéndose deserciones, creció a fines del siglo XIX (véase, por ejemplo, «Leakage of the Catholic Church in England», en Month, 59 [1887], pp. 176-189, y Gerald O'Shaughnessy, *Has the Immigration kept the Faith?*, Nueva York, 1925). La Iglesia dependía cada vez menos de la vieja aristocracia, cuya fuerza económica iba mermando lentamente: surgía una nueva clase profesio-

nal católica urbana. La preocupación de aportar instalaciones católicas básicas, como iglesias, escuelas e instituciones, y también, posiblemente, una cierta rigidez y ceguera intelectual, habían dificultado la coordinación de una actitud católica general e inteligente ante los problemas sociales. A ambos lados del Atlántico, los inmigrantes desertaban por pobreza y falta de apoyo religioso y ayuda económica: la Iglesia parecía indiferente a sus problemas. De la misma manera, socialistas importantes, como A. Wayland, director de la revista de gran circulación *Appeal to Reason* (400.000 ejemplares) y Robert Blatchford, en Inglaterra, se mostraban firmemente hostiles a la religión y el capitalismo (véase J. A. Abell, *American Catholicism,* p. 171). La juventud corría peligro por causa de los vicios de la ciudad, y el proselitismo inducía a muchos clérigos a organizar asociaciones recreativas y espirituales en sus parroquias. Esto les permitía mantener contacto con sus feligreses, muy poco fijos, e inculcar los valores del catolicismo en una sociedad hostil. Cada vez era más aguda la consciencia del problema de la vivienda y sus malos efectos (por ejemplo, *Tablet,* 19 de junio de 1883). Conscientes o no, los católicos, con el tiempo, iban a ser beneficiarios importantes del estado del bienestar social en el mundo transatlántico: en Norteamérica, las universidades católicas crearon programas de estudio y trabajo social. Las actitudes, en general, se adaptaron a esto, pero siguió habiendo gente reaccionaria. Los católicos, en tanto, iban viéndose absorbidos lentamente en tendencia social y política dominante; tenían más en común con los demás ciudadanos y formaban cada vez menos grupo aparte.

Los seglares católicos comenzaban a surgir en Gran Bretaña y Norteamérica como grupo y a exigir un papel social. Sus elementos más cultos y con más tiempo libre llegaron a ser importante recurso. Muchos miles de católicos tenían parientes y amigos a ambos lados del Atlántico, leían los mismos periódicos y tenían intereses en común dentro del mundo cultural también común a ambos. El cardenal Vaughan, en la Conferencia de la Sociedad de la Verdad Católica, que tuvo lugar en Stockport en 1899, asegura que de cada catorce personas que morían en Inglaterra una moría en un asilo; que de cada siete muertes en Liverpool una era en una casa de misericordia; y una persona de cada cinco moría en Manchester en estado de pobreza absoluta. Que en las escuelas de Londres había 40.000 niños hambrientos. Ante tan espantosas condiciones para muchos de sus miembros, la Iglesia, incapaz de utili-

zar las influencias rurales tradicionales en el complejo mundo industrial, tenía que recurrir crecientemente a los laicos, porque éstos podían llegar a lugares inaccesibles al clero. Como confesó monseñor Henry Parkinson:

> En el trabajo social tenemos ocupaciones que son propias de los laicos, tanto hombres como mujeres. Estas ocupaciones varían: desde una o dos horas a la semana hasta empleos fijos y con sueldo. El clero, con demasiado trabajo, sólo puede desempeñar una pequeña parte de esta carga. Más aún, su esfera de acción adecuada es más bien otra. Este campo, por lo tanto, está abierto a nuestros seglares, gente de conciencia, y ha llegado el momento de que participen en él en gran número.
> («Catholics and the Social Movement», en *Socialism,* pp. 157-169, 169.)

La Iglesia, al rechazar el capitalismo desbocado y el socialismo estatal, tenía que formular un punto de vista positivo. Las opiniones, públicamente articuladas, de católicos importantes, recelaban de cualquier imposición del Estado, ya fuera en el sentido del antialcoholismo o del socialismo (véase, por ejemplo, H. Belloc, «The Minimum Wage and the Servile State», en *Month,* 123 [1914], pp. 33-41, y H. Lucas, «Some Aspects of the Housing Problem», *ibidem* [1919], pp. 241-249). Pero, como dijo el reverendo John A. Ryan en 1936:

> Norteamérica está en mucho menos peligro por causa de la predicción del comunismo que por cierta propaganda supuestamente anticomunista, y que, en realidad, va dirigida contra la justicia social.
> (*Catholic Worker,* junio de 1936.)

La influencia del catolicismo social transatlántico aumentó considerablemente al ser condenado el modernismo teológico en la encíclica *Pacendi Domini Gregis* (1907). La inquietud social era una actividad católica mucho más segura y respetable. Buena parte de la teología norteamericana había sido importada de Europa, sobre todo de Gran Bretaña. El jesuita George Tyrrell, el barón Von Hugel y el norteamericano William L. Sullivan quedaron en entredicho: la erudición católica se vio frenada durante más de una generación. Sullivan abandonó en seguida la Iglesia y murió en 1935 como pastor unitario (véase, por ejemplo, *A*

Variety of Catholic Modernism, Cambridge, 1971). Otros dos teólogos norteamericanos iban a abandonar la Iglesia, pero, en términos generales, como observa Tyrrell, los norteamericanos se ocupaban más que nada de asuntos prácticos:

> No acabo de entender a Norteamérica... El modernismo apenas ha tenido allí eco alguno. La Iglesia en norteamérica está dormida, y no creo que haya nada capaz de despertarla, excepto algún libro indígena. (Citado en Michael V. Gannon, «Before and After Modernism», en John Tracy Ellis, compilador, *The Catholic Priest in The United States: Historical Investigations*, Collegeville, Minnesota, 1975, pp. 293-383, 339.)

Sullivan mismo confirmó esta interpretación, como era previsible. A su modo de ver, los seminaristas estaban «mentalmente impreparados y eran incapaces de captar un problema o de pensar por sí mismos y formular una conclusión indepedendiente sobre una cuestión de erudición». (*Ibidem,* p. 340). La desaparición de la *New York Review* se debió en parte a la regresión, pero también es indicio de que no atraía al clero. En Gran Bretaña y en Norteamérica, fue lento el comienzo de una mayor participación en la educación superior: la estructura socioeconómica de la comunidad estaba en contra. Pero la última parte del siglo XIX fue testigo de cambios importantes. La aprobación eclesiástica oficial de la asistencia de católicos a Oxford y Cambridge en 1895, y la apertura de la Universidad Católica de Norteamérica fueron síntomas de este cambio. Aun así, sin embargo, hubo dificultades. Pero el activismo social era un medio de mantener unidos a los fieles tras el que se estructuraba un concepto crítico del mundo moderno. Dicho de otra forma: el antiintelectualismo iba a seguir siendo la tendencia dominante hasta los años cuarenta del siglo XX.

Aunque algunos apologistas católicos se limitaban a echar la culpa de la reforma a los males sociales de la época, otros se mostraban más perspicaces (véase, P. Lancaster, «Socialism or Social Reform», en Month, 145 [1925], pp. 97-106).

Las proposiciones del partido laborista británico de reconstrucción posbélica indujeron al reverendo John A. Ryan, norteamericano, a publicar su obra *Social Reconstruction* (*Reconstrucción social*). En 1919 los obispos norteamericanos reaccionaron positivamente proponiendo la convocatoria de una Conferencia Nacional Católica de Bienestar Social.

La experiencia, la necesidad pastoral y la amenaza del bolchevismo como consecuencia de la Revolución Rusa sirvieron de estímulo a estas iniciativas. La pastoral de los obispos, la primera desde 1884, y también la primera que examinaba la cuestión social, hacía hincapié en la difusión de la propiedad entre los obreros: los obreros, al ser propietarios, tendrían un interés creado en la estabilidad del orden social (véase Peter Guilday, *The National Pastorals of the American Hierarchy (1792-1919)*, pp. 322-333). Al mismo tiempo, Ryan, el reverendo John Husslein y otros publicaron obras en las que se examinaba la necesidad de una justicia social cristiana. No es de extrañar que, en medio de un período de supuesta normalidad como eran los años veinte del siglo XX, estas ideas atrajeran más a los obreros, a los trabajadores sociales y a los intelectuales que a los patronos. De la misma manera, muchos clérigos inquietos veían en estos fenómenos un medio de ampliar la protección social católica desde la cuna hasta la tumba, en lugar de desviarse hacia otros problemas. Estas actitudes eran consecuencia de la prudencia y el conservadurismo más que de una visión imaginativa de la situación (A. I. Abel, *American Catholicism*, pp. 198-233).

En Gran Bretaña se estaba formando un elemento laico más activo. La fundación del Gremio Social Católico y el entusiasmo dominante del reverendo Dominic Plater, S. J. tuvieron gran influencia en este sentido (véase, C. C. Martindale, *Charles Dominic Plater, S. J.,* Londres, 1922). Plater conocía de primera mano el catolicismo europeo, había conocido a Marc Sagnier, de *Le Sillon,* y estaba en contacto con la Sociedad Católica Socialista de Glasgow: su artículo sobre retiros, publicado en el *Hibbert Journal,* tuvo gran eco en Norteamérica y entre los protestantes. El objetivo de Plater era crear una organización católica casi fabiana que influyese en las actitudes públicas católicas, un movimiento del Congreso Católico como en Europa. La primera reunión tuvo lugar en Manchester, y entre los asistentes estaban James Britten, converso fundador de la Sociedad de la Verdad Católica (1884), Margaret Fletcher, hija conversa de un párroco anglicano y fundadora del Gremio de Mujeres Católicas (1906), Virginia Crawford, amiga conversa del cardenal Manning y de fabianos importantes, colaboradora habitual de *The Month* sobre cuestiones sociales, gran viajera, complicada que estuvo en el sensacional caso Dilke (1833), Leslie Toke, converso, ex estudiante de Baliol y fabiano y también, más tarde, Henry Somerville, empleado de una fábrica de juguetes de Leeds, ex vicedirector del

Toronto Catholic Register y profesor de sociología de la Universidad de Antigonish, el cual, ulteriormente, haría una gira de conferencias por Canadá para acabar emigrando a ese país en 1933 y proseguir allí su trabajo (véase J. M. Cleary, *Catholic Social Action in Great Britain, 1909-1952*, Oxford, 1961, y C. C. Martindale, *Plater,* p. 273). Esta gente recurrió al pensamiento social protestante entonces vigente, formulado por Kingsley, Maurice, y Scott Holland, y a las ideas fabianas y de William Morris y John Ruskin, además de a las del catolicismo del continente europeo, formuladas por Albert de Mun y el obispo Ketteler. Las magníficas pastorales que precedieron en quince años a *Rerum Novarum,* y los escritos del obispo Bagshawe, de Nottingham (1829-1915), habían sentado las bases. Bagshawe, severo crítico del orden vigente, representaba el cambio hacia un catolicismo más democrático y socialmente consciente; había excomulgado a la liga conservadora de Primrose y criticaba fuertemente a terratenientes y caseros.

Entre 1910 y 1914 el Gremio publicó ediciones muy baratas de *Rerum Novarum,* y celebró congresos católicos anuales en distintas ciudades británicas. Al año de su fundación ya tenía 263 miembros, entre éstos 96 clérigos, en 63 ciudades. Para 1947 tenía más de 4.000 miembros. No tardó en publicar una serie de folletos sobre cuestiones sociales: la pobreza, el trabajo abusivo, la vivienda, el alcoholismo y el feminismo. El Gremio promocionó también actividades norteamericanas de reforma social, por ejemplo la obra titulada *Catholic Social Platform* (*Plataforma social católica*) (1920), del reverendo J. Husslein. Para 1913, los clubs locales de estudios sociales del Gremio tenían ya casi mil miembros. Poco después de la Primera Guerra Mundial, sus actividades despertaron creciente interés, y tuvo que defenderse de acusaciones de los católicos conservadores que le tildaban de «socialista», mientras la cuestión irlandesa, que acaparaba la atención, de todo quedaba resuelta en gran medida. El Gremio invitó a Inglaterra al norteamericano John A. Ryan para que hablase en su congreso anual, y durante la Segunda Guerra Mundial sus ideas sociales echaron raíz en Grenada. Como consecuencia de la muerte del reverendo Dominic Plater, el reverendo Leo O'Hea, S. J. se convirtió en la principal figura organizadora de escuelas y cursos de verano. O'Hea hizo una gira por Estados Unidos en 1943-1944. En el período posbélico, en pleno Estado del Bienestar británico, el Colegio Universitario de Obreros Católicos de Oxford iba a atraer a estudiantes del mundo entero, incluso de las Indias Occiden-

tales. En ese colegio impartió lecciones el reverendo Paul Crane, S. J., otra importante figura del Gremio, que mantuvo con él vínculos duraderos.

Al principio, el principal defensor episcopal del Gremio, el arzobispo Frederick William Keating, de Liverpool, se mantuvo implacable en su exigencia de justicia social, como subrayó en 1926, a propósito de la huelga de los mineros:

> Los pobres tienen que vivir, y si la iniciativa privada no puede dar al obrero medios de vivir, deberá dejar su puesto a otro sistema que sea capaz de hacerlo.
> (Citado en J. M. Cleary, *Catholic Social Action,* p. 81.)

La experiencia de la Gran Depresión norteamericana reforzó estas ideas entre los católicos en general. La encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) animó a los reformadores cristianos a formular puntos de vista más críticos aún. En Norteamérica, publicaciones como *The Nation* y *New Republic* se mostraron reservadas, mientras la revista protestante *Christian Century* opinaba que la encíclica podía ser «un importante hito en la historia social» (citado en A. I. Abell, *American Catholicism,* p. 228). El Gremio, entre tanto, iba a enfrentarse con los distributistas, que querían pequeñas empresas locales en lugar de la producción masiva moderna.

Algunos católicos, como los distributistas, querían volver al campo. En el período posterior a la Primera Guerra Mundial esta actitud representaba la tradición y el escapismo, y reflejaba el temor católico a una sociedad industrial urbana y hostil. La reaparición del anticatolicismo, las consecuencias de la lucha irlandesa por la independencia, un resurgimiento de fanatismo en Escocia, el auge del fundamentalismo y del del Ku Klux Klan, la derrota, en 1928, de Al Smith, el primer candidato católico a la presidencia de Estados Unidos, y la depresión económica, contribuyeron a este estado de cosas, que se percibía bien en el Canadá católico. La visión idealizada del campo como modo de vida moral y providencial se oponía vívidamente al espectro de la ciudad babilónica.

Palpitaba bajo la superficie la amenaza del control de la natalidad y la eugenesia: presiones sociales y estatales amenzaban la vida familiar. En Canadá, el reverendo Andrew MacDonnell, ayudado por el Ferro-

carril Pacífico Canadiense, seleccionaba familias, sobre todo de la parte occidental de Escocia, para afincarlas en la llamada «Colonia Clandonald», en Vermilion, Alberta (1926). En diez años se crearon allí ciento veinte granjas: 91 de los colonos iniciales permanecieron allí, a los que se fueron les sucedían parientes y amigos suyos (G. F. Plant, *Oversea Settlement. Migration from the United Kingdom the Dominions*, Londres, 1951, pp. 109-110). En Norteamérica, el reverendo Edwin O'Hara promocionó enérgicamente la vida rural católica (por ejemplo, Raymond P. Witte, *Twenty Years of Crusading: A History of the National Catholic Rural Life Conference*, Des Moines, 1948; H. Robbins, «The Danger of the New Public Health Act», en *Month* [1919], pp. 1-10, y también su ensayo, titulado «The Progress of the Eugenics Campaign», *ibidem,* 135 (1920), pp. 101-109). En Gran Bretaña, la influencia del movimiento de artes y oficios, los escritos de Morris y Ruskin, y un rechazo de la sociedad industrial urbana dominada por los protestantes, condujo a la creación de la Asociación Católica de Colonización de la Tierra. La permisividad de la vida rural en términos de generaciones y distancia geográfica daba atractivo a esta idea. La producción en masa, al alienar al obrero y reducir la satisfacción que produce el trabajo, inspiraba en los católicos un sentimiento de repulsión contra el industrialismo y la maquinaria. Figuras católicas imporantes, como G. K. Chesterton, escritor y distributista, Eric Gill, pintor, y el reverendo Vincent McNabb, dominicano, que había estado en Norteamérica en 1913, subrayan lo sana y creativa que era la vida familiar en un ambiente rural comunitario. Estos personajes eran, en lo esencial, medievalistas que rechazaban la sociedad industrial urbana. En 1931 se proyectó crear en Escocia una colonia laboral modelo. Esta estrategia social coincidió con el Movimiento Norteamericano Católico de Vida Rural, y, en un contexto más amplio, con los Agrarios del Sur. Pero la Segunda Guerra Mundial y la regeneración de la economía transatlántica después de la Gran Depresión acabó con todos estos proyectos (véase mi «Broadfiels Revisited: Some Scottish Catholic Responses to Wealth, 1918-1940», en *The Church and Walth: Some Studies in Church History,* 23 [1987], páginas 393-406; P. P. Witte, *Twenty Five Years Crusading: A History of the Catholic Rural Life Conference*, Des Moines, 1948).

La colonización escocesa siguió de cerca los experimentos cooperativos católicos de Nueva Escocia. Y lo mismo puede decirse de Virgil Michel, el famoso litúrgico norteamericano. La cooperativa de Antigo-

nish encontró eco entre los católicos británicos y norteamericanos por su deseo de eliminar a los intermediarios y de recompensar a productores y consumidores por igual. Pero nada de esto tuvo muchas consecuencias prácticas (véase mi «Broadfiled...», citado más arriba; y A. I. Abell, *American Catholicism,* pp. 256-257).

Pero el impacto del bolchevismo, la captura del poder por los comunistas en Rusia y su aparente amenaza a otras partes del planeta empujó al punto de vista católico en una dirección cada vez más reaccionaria. No fueron pocos los laicos que se sintieron amenazados (véase Maisie Ward, *Unfinished Business*, Londres, 1964, pp. 189-191). La denuncia del cardenal Bourne, de Westminster, de la huelga general de 1926, el tratado Laterano con Mussolini y el auge de *Action Française* eran síntomas de más importantes cambios de ánimo. La Guerra Civil española iaba a reforzar esta situación.

La antipatía católica al capitalismo industrial desbocado halló expresión en las «uniones de crédito». En Gran Bretaña, sin embargo, por causa de lo limitado de la consciencia popular, este esfuerzo no tuvo éxito (véase, Gregory MacDonald, «Parochial Credit Unions», en *Clergy Review,* 2 [1932], pp. 464-473; y *The Month,* 159 [1932], pp. 107-113; F. H. Drinkwater, «The Progress of Money Reform», en *Clergy Review,* 5 [1933], pp. 36-71). Se percibía de nuevo la sensación de repulsión contra la usura, por ser considerada parte inmoral del sistema capitalista (por ejemplo, *The Month,* 122 [1913], páginas 449-462. 603-611, y 123 [1914], pp. 19-28). Estos puntos de vistas evocaban visiones antiguas de propiedad rural campesina, idea que resultaba absurda a ojos de los teóricos del socialismo (véase, C. S. Devas, *Plain Words,* p. 150).

El movimiento Obrero Católico tenía ideas del mismo tipo. Su arquitecto, Peter Maurin, y la dinámica conversa Dorothy Day, iban a lidiar con las víctimas de la sociedad industrial y a promocionar la cooperación y la paz. Estos escritores activistas, cuya influencia era muy superior a su número, tuvieron gran impacto en Gran Bretaña. Al mismo tiempo, su Casas de Hospitalidad en diversas ciudades se convirtieron en auténticos centros de solidaridad cristiana para los pobres, donde los cristianos podrían llevar a la práctica las exigencias de su fe. En esos centros se fomentaba la realización del individuo. Como escribe Peter Maurin en uno de sus ensayos:

> Hay habitaciones para invitados
> en las casas de los ricos,
> pero sólo son
> para los que no las necesitan.
>
> No son para los que las necesitan,
> porque los que las necesitan
> ya no son considerados
> como embajadores de Dios.

Y, más adelante:

> Necesitamos casas de hospitalidad
> para dar a los ricos
> la oportunidad
> de servir a los pobres.
> (véase, Dorothy Day, compiladora, *From Union Square to Rome*, Nueva York, 1978; Nancy L. Roberts, *Dorothy Day and the Catholic Worker*, Abany, Nueva York, 1984; William D. Miller, *Dorothy Day*, Nueva York, 1982.)

Dorothy Day se había hecho católica al final de una activa carrera en Norteamérica como periodista comunista. Había entrado en la Iglesia de los pobres, no en la de las encíclicas papales. La filosofía personalista de Emmanuel Mounier, el pensador francés, iba a ser la guía de su pensamiento radical, pensamiento que exportó a Gran Bretaña a través de sus escritos publicados por la editorial Sheed and Ward y en *The Catholic Worker*. Varios laicos de Glasgow fueron a visitarla a Estados Unidos, para tratar, en vano, de imitar en Gran Bretaña en 1938-1939 sus casas de hospitalidad (James Terence Fisher, *The Catholic Counterculture in America, 1933-1962*, Chapel Hill, 1989, p. 18; Michael Kelly, *Pioneer of the Catholic Revival: The Ideas and Influence of Emmanuel Mounier*, Londres, 1979. Y también información personal del doctor John Durkan, Glasgow).

El tomismo revivió también mucho entre las dos guerras mundiales y después de la segunda. La influencia transatlántica de Jacques Maritain y Étienne Gilson, ambos de la Universidad de Notre Dame, Indianna, fue importante en al creación y el desarrollo de un concepto intelectual. Los católicos norteamericanos publicaban ahora revistas serias: *Sign* (1921), *Commonweal* (1924), *Thought* (1926), *Catholic Bi-*

blical Quarterly (1939), *Theological Studies* (1940); hubo incluso un Catholic Book Club en 1928 (véase N. Betten, *Catholic Activism,* páginas 17-47). Su influencia en Gran Bretaña fue también considerable, al incrementar el aplomo y la autocomprensión de los católicos, presentando al tiempo una expresión intelectual ante el mundo.

Todos estos diversos fenómenos, aun cuando estuvieron controlados por el clero, eran de inspiración y dirección seglar. Otras iniciativas laicas prosperaron en el período posbélico. En Gran Bretaña, Vernon Redwood, neozelandés, fundó el Gremio de la Evidencia Católica (*Catholic Evidence Guild*) (es interesante que Redwood fundó también la Asociación de Libertad y Reforma, organización apoyada por los cerveceros contra el antialcoholismo). En Norteamérica hubo organizaciones de parecido tipo, cuyo objeto era presentar a la Iglesia ante las masas al aire libre; en lugares de reunión como Hyde Park Corner, Londres, y Manchester y Liverpool, o en Times Square, Nueva York, y en Filadelfia. Maisie Ward fue activista desde muy temprano. La hija de Wilfrid Ward, director de la *Dublin Review,* amiga íntima del monista barón Von Hugel: la intelectualidad católica laica estaba en busca de algún desahogo «seguro» (Maisie Ward, *Insurrection,* pp. 524-526, y *Unifished Business,* pp. 78-95; Debra Campbell, «The Rise of Lay Catholic Evangelist in England and America», en la *Harvard Theologic Review,* 79 [1984], pp. 413-437). Oradores laicos como Maisie Ward y Frank Sheed, y unos pocos clérigos, como el reverendo Vincent McNabb, O. P. fueron imporantes en esta empresa de exploración, que a ojos de los elementos católicos conservadores, parecía ordinaria y de mal gusto.

Un norteamericano de edad, Reed Lewis, había abierto una Biblioteca Católica por Correo en Gran Bretaña, cuyo éxito era indicio de que las cosas estaban cambiando en la comunidad católica británica. Más culta y acomodada, sus gustos se volvían poco a poco más exigentes y sofisticados: «Una clase nueva de lector», como decía Maisie Ward. Poco más tarde, Maisie Ward y Frank Sheed fundaron su empresa editorial, Sheed and Ward (1925). Hilaire Belloc, G. K. Chesteron, Christopher Dawson, E. I. Watkin, C. C. Martindale, S. J. Bede Jarrett, O. P., Hugh Pope, O. P., y otras lumbreras católicas publicaron allí en sus comienzos. Había también conversos recientes, como Halliday Shutherland y Margaret Yeo. Algunos de ellos hicieron giras por Estados Unidos. Más tarde, el mundo católico angloparlante conoció gra-

cias a esta editorial las obras de Étienne Gilbson, Mauriac, Maritain, Berdyaev y otras gentes de diversos países. No es de sorprender que Sheed and Ward vendiera tanto en Norteamérica; Sheed y Ward fueron invitados a dar una gira de conferencias por Estados Unidos. En 1932 hicieron otra, y en 1933 Frank Sheed hizo una tercera, esta vez él solo. Habría más giras, y también una estancia prolongada durante la Segunda Guerra Mundial (*ibidem,* pp. 96-170).

Los católicos de Gran Bretaña y Norteamérica tenían gustos y puntos de vista parecidos. Por lo menos, su producción literaria, que con frecuencia era de los mismos autores, mostraba una actitud semejante, recelosa de la cultura de la era de las máquinas, y opuesta tanto al socialismo como al capitalismo desbocado; la revista *Commonweal,* dirigida por católicos, la clerical, y más conservadora, *Catholic World,* podían compararse con *Blackfriars* (1921) y la *Dublin Review* (1835). Entre los años treinta y cincuenta de este siglo, estas publicaciones establecieron un consenso. Los partidarios británicos del distributismo y la vuelta al campo, como Eric Gill, el reverendo H. E. G. Rope, Stanley P. James, J. L. Benevisti, nacido en Norteamérica, y otros, comenzaron a publicar en revistas católicas norteamericanas y británicas, pero, por encima de todo, el período interbélico vio el auge de G. K. Chesterton e Hilaire Belloc en la cultura transatlántica católica. Su ideología era, en general, agradablemente conservadora, aunque la agresividad de Belloc, a veces necesaria en defensa de algún concepto u organización católica, y su antisemitismo, chocaban mucho a la opinión. Estos escritores eran sectarios en la medida en que atribuían los males del capitalismo a la reforma protestante, pero no llegaron nunca a pactar con los cambios técnicos y sociales. Tenían mucho en común con los agrarios de los estado del sur norteamericano. En cualquier caso, no se identificaron ni con el capitalismo ni con el socialismo (por ejemplo, E. Marshall, «Agrarian Capitalism in England», en *Catholica World,* 142 [1935-1936], pp. 650-656, y J. H. Fitcher, «A Comparative View of Agrarianism», *ibidem,* 143 [1936], pp. 654-659; Jay P. Corrin, *G. Chesterton and Hilaire Belloc: The Battle Against Modernity*, Athens, Ohio, 1981, y Alzina Stone Dale, *The Outline of Sanity: A Life of G. K. Chesterton*, Grand Rapids, 1982).

Pero no tenían miedo de decir verdades, por desagradables que fueran. Como John A. Ryan, Chesterton hablaba de manera que a los antialcoholistas les habría gustado. «Creían saber lo que la gente ne-

cesitaba mejor incluso que la gente misma, y se consideraban con principios morales superiores y, por consiguiente, con derecho a imponer su voluntad sobre la mayoría» (en *Commoweal,* 3 de abril de 1929). Chesterton escribió lo siguiente: «Después de estudiar cuidadosamente las actividades de los antialcoholistas en Norteamérica, he llegado a la conclusión de que una de las mejores cosas que podría hacer el gobierno es prohibirlo todo» («A Plea for Prohibition», de su obra *Sidelights*, Londres, 1932, p. 92). Como el domincano Gerald Vann, refiriéndose a la Guerra Civil española: «Pero nuestras conciencias estarían quizás más tranquilas si hubiéramos deformado menos la realidad en interés del oportunismo político y de lo realtivo, sin pagar las consecuencias de nuestra traición» (*Catholic World,* 149 [1939], p. 14). A partir de 1945, el *Catholic World* comenzó a preocuparse menos de la amenaza comunista.

Tampoco conviene olvidar la influencia de los novelistas católicos en la Norteamérica del siglo XX, desde G. K. Chesterton, Evelyn Waugh, Graham Greene, Bruce Marshall, Wilfred Sheed y Anthony Burgess. Además hay que contar con artistas como Eric Gill, historiadores como Hilaire Belloc, Christopher Dawson y otros, que reforzaron el aplomo de una comunidad católica en proceso de ascenso social. Al mismo tiempo, como seglares, planteaban cuestiones de difícil respuesta al clero transatlántico que estaba bastante aislado. Excepción hecha de Eric Gill, todos ellos visitaron Norteamérica. Belloc, en seis ocasiones: en 1896, cuando cortejaba a Elodie, su futura esposa norteamericanoirlandesa, y luego en 1897, 1898, 1923, 1935, y 1937. Este contacto ponía en entredicho, aunque sin cambiarlos necesariamente, ciertos facilones puntos de vista británicos. Como dijo Belloc: «Unas pocas semanas de auténtica intimidad con Norteamérica bastarían para convertir en republicano convencido y, posiblemente, fanático, a cualquier norteamericano que tuviera la menor duda sobre su sistema político» (Robert Speaight, *Hilaire Belloc,* Londres, 1957). Al mismo tiempo, Belloc temía que el catolicismo norteamericano acabase enfrentándose con la opinión, ya que allí era la mayoría por poco informada que estuviese, quien dictaba la ley y la moral (véase Eric Gill, «Property and Catholic Morals», en *American Review,* 8 [1936-1937], pp. 71-81; A. N. Wilson, *Hilaire Belloc,* Nueva York, 1984, pp. 30-34).

Chesterton, más divertido y menos agresivo, hizo una gira por Estados Unidos en 1920-1921, y por Canadá y Estados Unidos en

1930-1931. Más tarde ambientaría allí varias de sus novelas sobre el padre Brown. En su obra *The American Ideal* (*El ideal norteamericano*), Chesterton expresa su versión de las actitudes socioreligiosas norteamericanas:

> Una inmensa herejía muy propia de nuestros tiempos, pero, sin embargo, sorprendentemente poco criticada, ha llegado a pervertir la mente de una manera que no parece de acuerdo con la personalidad norteamericana. El norteamericano auténtico, natural, es franco, generoso, capaz de extraordinaria admiración y gratitud, entusiasta de las cosas que le rodean, fácil de contentar y no muy vanidoso, a pesar de que se le ha enseñado, deliberada y dogmáticamente, a ser vanidoso. Ha sido enseñado sistemáticamente a practicar la teoría del entusiasmo, que degrada este estado de ánimo, reduciéndolo a simple egotismo. El norteamericano ha recibido como una especie de religión la idea de que darse importancia es casi tan importante como salvar la vida.
>
> Estoy casi seguro de que esto es, en términos generales, un ejemplo del efecto endurecedor de una herejía, más aún: de una herejía hostil ... Los norteamericanos nunca fueron jactanciosos. Como más felices y más fieles a sí mismos se sienten es comportándose como gente rural, sencilla y cálida, ansiosa de deportes o de las maravillas de las ferias campestres. Una herejía egotística, producto del paganismo moderno, les ha enseñado, en contra de todos sus instintos cristianos, que la jactancia es mejor que la cortesía, y el orgullo mejor la humildad.
>
> (*Sidelights,* pp. 85-86.)

Norteamérica necesitaba su tipo de catolicismo.

Como ya hemos sugerido, la editorial anglonorteamericana Sheed and Ward brindaba a la intelectualidad católica naciente la oportunidad de expresarse en letra de molde: Frank Sheed, australiano, y su mujer, Maisie, hija de la notable familia inglesa Ward, eran, con su constante inquietud, un símbolo de los nuevos tiempos. Estaban rompiendo con la mentalidad católica aislacionista, brillantemente descrita por el reverendo John Tracy Ellis en 1955; inquietud que el trapista Thomas Merton llevó muy bien a la realidad al adoptar después de publicar su obra *The Seven Storey Mountain* (*La montaña de los siete pisos*), las ideas religiosas orientales, por las que sintió un profundo interés a partir de 1948, y luego un compromiso social más intenso, hasta enfrentarse fi-

nalmente con cuestiones más esenciales, como la raza y la guerra. El prefacio que escribió Merton a la edición española de sus obras completas (1958) expresa bien este cambio panorámico de la mentalidad católica entonces en desarrollo:

> No puedo ser norteamericano parcial, ni tampoco puedo ser, lo que resulta más triste aún, católico parcial. Para mí el catolicismo reduce a una cultura, a una nación, a una época, a una raza. Mi fe no es mezcla del catolicismo irlandés de Estados Unidos y el magnífico y vital catolicismo renacido durante la pasada guerra en mi Francia natal. Aunque admiro las catedrales y el pasado del catolicismo en Sudamérica, mi catolicismo va más allá de la tradición española. No puedo creer que el catolicismo esté vinculado a los destinos de un grupo cualquiera que exprese confusamente las ilusiones económicas de una clase social. Mi catolicismo es todo el mundo, todas las épocas. Se remonta al comienzo del mundo. El primer hombre era la imagen de Cristo y llevaba a Cristo en su corazón como salvador en el momento mismo de ser creado. El primero hombre estaba destinado a ser el antepasado de su redentor, y la primera mujer fue la madre de todo lo que vive, en la imagen de la Inmaculada Hija que fue llena de gracia, Madre de misericordia y Madre de cuantos se han salvado. (Michael Mott, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston, 1984, p. 315. Véase también J. T. Ellis, «American Catholics and the Intellectual Life», en *Thought,* 30 [1955], pp. 351-388. Merton había nacido en Francia, educándose en una escuela privada inglesa, y en las universidades de Columbia y Cambridge.)

Los numerosos libros contemplativos de Merton contribuyeron a la formación de actitudes católicas más críticas sobre la sociedad de su tiempo. Y no sólo en el mundo angloparlante, porque colaboró con Ernesto Carnal y con Czeslaw Milosz. Buena parte de esa autoexpresión católica transatlántica surgió del movimiento litúrgico renovador de la época (1930-1950), sobre todo la idea del cuerpo místico de Cristo (Paul Marx, *Virgil Michel and the Liturgical Movement,* Collegeville, Maine, 1957).

En el catolicismo británico tuvieron lugar cambios parecidos a medida que los católicos se beneficiaban enormemente del estado de bienestar, esto es: asistiendo a la universidad y en gran número y aprendiendo profesiones de todo tipo, en medio de una inquietud constante que ha quedado muy bien plasmada en la novela de David Lodge titulada *¿Hasta dónde puedes llegar?* (*How Far Can You Go?*, Londres,

1981), o en el demoledor estudio que hicieron Frank y Maisie Ward de sus padres y de su cultura católica (*Frank and Maisie: A Memoir with* Parents, Nueva York, 1985). También puede verse un atisbo del progreso de la minoría católica en el ensayo de George A. Bull, «Acción católica en Oxford» («Catholic Action at Oxford», en *Catholic World*, 172 [1950], pp. 264-268; R. Rowley, «Catholics in England Today», en *Commweal*, 159, abril de 1959, p. 32). El fanatismo quizás persistiese, pero estaba en decadencia, por mucho que vociferase (véase, Steve Bruce, *No Pope of Rome; Anti-Catholicism in Modern Scotland*, Edimburgo, 1985, y S. S. Acquaviva, *The Decline of the Sacred*, p. 74). Y esto, a su vez, explicaba quizás lo insólitamente alta que era la asistencia a la iglesia de los católicos escoceses a fines de los años cincuenta de este siglo, llegando a un setenta por ciento del total. En términos académicos, sin embargo, este cambio ha sido analizado en Norteamérica en numerosos ensayos por el prolífico sacerdote sociólogo Andrew Greely, y en Inglaterra por Michael P. Hornsby-Smith (véase, por ejemplo, Andrew Greely, *American Catholics Since the Council*, Chicago, 1985, y M. P. Hornsby-Smith, *Roman Catholic Beliefs: Customary Catholicism and Transformations of Religious Authority*, Cambridge, 1991). Los católicos se mostraban ahora menos dispuestos a obedecer reflexivamente a la autoridad, pero seguín evitando un enfrentamiento directo. Los católicos, aunque sin llegar a mostrar tendencias secularizantes, comenzaban a tener conciencia del poder seglar y del derecho de la laicidad a la participación. El declive de la autoridad clerical y del miedo al infierno hacían de la Iglesia una opción consumística más en el momento de elegir entre varias actvidades para pasar el tiempo libre.

Al mismo tiempo, los católicos empezaban a abandonar sus actitudes agresivas y de abnegación y a vivir holgadamente, incluso con exceso, causado contradicciones doctrinales. Mejores oportunidades educativas de seguridad en sí mismos que esto les daba, y el consiguiente aumento, abrían ahora a los católicos un mayor número de opciones profesionales. Los católicos empezaban a extenderse por toda Norteamérica y por el sur Inglaterra, en lugar de seguir concentrados en ciertos estados tradicionales de la unión norteamericana y en el norte de Inglaterra. Esto se debía, en buena parte, al auge de la laicidad. Entre tanto, la revolución sexual destruía otras certidumbres más antiguas. Muchos católicos empezaban a mostrar las mismas actitudes sexuales que sus compatriotas no católicos, tanto en la cuestión del control de

la natalidad como en el porcentaje de divorcio (véase Judith Blake, «The Americanisation Catholic Reproductive Ideals», en *Population Studies*, 20 [1966-1967], p. 27; Andrew Greeley, *Religion and Career,* Nueva York, 1963; Grace Davie, «An Ordinary God: The Paradox of Religion in Contemporary Britain», en *British Journal of Sociology*, 41 [1990], pp. 395-421, entre muchas otras publicaciones). Muchos sacerdotes se decidían, pura y simplemente, por colgar los hábitos, e incluso por salirse de la Iglesia. Para 1974 ya solo había en Norteamérica 17.000 seminaristas, mientras que en 1964 eran 49.000 en total. En la década que terminó en 1975, el número de monjas bajó en una cuarta parte. Y en Gran Bretaña estaba ocurriendo algo parecido. Por ejemplo, la diócesis de Portsmouth no tenía más que 150 sacerdotes en 1978, en lugar de 252, como en 1949. En toda Gran Bretaña, en general, se observaba este mismo fenómeno. En 1960, 7.551 sacerdotes, de los cuales 4.617 curas y 2.974 conventuales, atendían a 4.353 iglesias y capillas, con 1.172 conventos y una población católica que se calculaba en 4.300.000 personas. Para 1968, en cambio, sólo había 1.413 sacerdotes, de los cuales 4.664 eran curas y 2.059 conventuales, para 4.000 iglesias y capillas con 1.298 conventos y una población católica calculada en 4.300.000. En general, lo importante era la competencia y la edad del clero, y no su escasez (Adrian Hastings, *A History of English Christianity, 1920-1985)*. En Norteamérica, estos cambios se hicieron menos perceptibles por causa de llegada de muchos inmigrantes hispánicos.

La ascensión del papa Juan XXIII y la victoria del primer presidente católico de Estados Unidos, John F. Kennedy, en 1960, plantearon la aceptación decisiva del catolicismo en el mundo transatlántico, coincidiendo con los grandes programas de renovación urbana y con la suburbanización de los católicos en Gran Bretaña y Norteamérica. Con el abandono del latín litúrgico, que era una especie de crisálida, los católicos iniciaban ahora nuevas formas de vida. La Iglesia católica estaba siendo «desromanizada» y se ponía en tela de juicio su fidelidad a la «romanidad». El católico infantil se hacía adolescente. Más aún, había considerable tensión entre las generaciones, entre la juventud y los de más de treinta años, entre el romanticismo ingenuo y los reaccionarios escépticos y experimentados. Antes, durante muchas generaciones, su solidaridad se había visto reforzada por una sensación de persecución, de discriminación, real o imaginaria, pero, ahora, en cambio, los católicos gozaban de más categoría social y se consideraban a sí mismos con

más claridad y aplomo. Estaba surgiendo una nueva clase profesional católica dispuesta a ir más allá de los intereses de su propia comunidad. Ayudados por fondos estatales, los católicos entraban ahora en el ámbito de la educación superior en mayor número que nunca a ambos lados del Atlántico. La prosperidad fue a su vez causa de cambios en el modo de vida, en las necesidades y en las exigencias, lo cual suponía una mayor presión sobre la Iglesia y el clero; iba en aumento la crítica abierta de todo, desde los sermones parroquiales hasta la actitud pública de la jerarquía; incluso el idioma de la liturgia inglesa sufrió cambios. La teología popular pasó a ser una importante industria católica: Bernard Haring, Teilhard de Chardin, Hans Kung, Edward Shillebeeck, Gregory Baum, Enda MacDonagh, y otros, se convirtieron de pronto en celebridades, conocidos y debatidos grupos católicos prósperos. Al prescindir de la represión teológica, estos hombres ampliaban el liberalismo de los años cuarenta y cincuenta. Tampoco se podía seguir prescindiendo de las mujeres. Escritoras como Rosemary Reutner y Rosemary Haughton hicieron aportarciones dignas de ser tenidas en cuenta en los debates teológicos. La participación de la laicidad comenzó a ser real. Como en el mundo político, la idea de ingeniería social comenzó a ponerse en boga, y, en vista de esto, algunos seglares católicos sintieron súbita prisa por ganar el tiempo perdido.

Ciertas revistas, como las izquierdistas *Slant*, en Gran Bretaña, y *Ramparts*, en Norteamérica, expresaban ese nuevo estado de ánimo de la laicidad. La fundación del *National Catholic Reporter* (Kansas City, Missouri), el primer semanario totalmente dirigido y escrito por seglares en el mundo angloparlante, aportó un nuevo foro de debate. Los viejos sistemas católicos de comunicación vecina se disolvieron ante el incremento de la movilidad social y geográfica. Las telecomunicaciones y los aviones de propulsión a chorro estrechaban más y más el Atlántico. Los grupos de interés católicos de distintos países y ciudades tenían más en común entre si que con sus correligionarios de la misma zona o comarca. Los católicos «descubrían» por primera vez la sociología, en la obra E. C. W. Spencer en Inglaterra, y en la del prolífico Andrew Greeley en Norteamérica. Desgraciadamente, sin embargo, algunos vieron en ella un instrumento y no una solución.

Como en todas las revoluciones, en ésta hubo pérdidas y ganancias. Una generación anterior, desorientada por la rapidez de los cambios, iba a tener que ser sacrificada. El impacto del liberalismo destruía

viejas disciplinas —y también, en ocasiones, la fe— entre la laicidad en general poco preparada, y la onda expansiva de este impacto sigue haciéndose sentir hoy en día. Se perpetraron ciertos espantosos delitos arquitectónicos al remodelar las iglesias para ponerlas a tono con la nueva liturgia. Y también se percibió cierta medida de superficialidad innecesaria. Pero, por lo menos, el cambio se llevó a cabo en su totalidad.

Los católicos, como vemos, estaban cambiando de tres maneras principales. Escapaban del aislamiento en que los sumían los prejuicios: ya no tenían miedo a ser figuras públicas. Escapaban de la camisa de fuerza de la «romanidad», creando su propia independencia mental y tomando sus propias iniciativas locales. Y escapaban del *ghetto* católico del barrio o la calle donde todos los vecinos eran correligionarios. Pero todo esto conllevaba problemas, y costos. La Iglesia ya no marcaba el paso. Ahora los pasos variaban.

En Norteamérica, hacia 1960, los católicos podían sentirse contentos de su fuerza numérica, ya que no cultural: un 60 por ciento de la población de Rhode Island, un 50 de la de Massachusetts, un 49 de la de Connecticut, más del 33 de la de Pennsylvania, un 32 de la de Nueva York, un 20 de la de Maryland. Para 1990, alrededor de una sexta parte de la población norteamericana era nominalmente católica. En Gran Bretaña, cosa de un 10 por ciento de la población aseguraba serlo.

Las visitas ulteriores del papa a Gran Bretaña y a Norteamérica hicieron demostraciones de esto. Pero el segundo concilio vaticano había cuidado de que cualquier triunfalismo quedase firmemente frenado en una Iglesia más abierta a la diversidad. La Iglesia de 1990 era muy distinta de la de 1960. También el éxodo de sacerdotes y monjas, la política del anticonceptismo y la guerra del Vietnam habían cambiado irrevocablemente el viejo orden católico. Las acciones de Daniel y Joseph Berrigan en la campaña antibélica habían llamado la atención de activos pacifistas británicos católicos, como monseñor Bruce Kent, y de los activistas de la campaña de desarme nuclear. El crecimiento del pacifismo católico, con frecuencia en operación con cristianos de otras sectas, y aun con otros, era notable.

Los años sesenta confirmaron el más desbocado optimismo de los católicos transatlánticos. Las encíclicas *Mater et Magistra* (1960) y *Pacem in Terris* (1961) fomentaron sus esperanzas de un mundo socialmente justo y en paz. Como ya hemos observado, la revista intelectual

católica británica de izquierdas *Slant* prosperó efímeramente hacia el mismo tiempo que la revista católica extremista norteamerica *Ramparts*: ambas mostraban una sana repulsión por la injusticia social por el *status quo* en el Estado y por la aquiescencia de la guerra, sobre todo en el caso de la del Vietnam. Estas temerarias y románticas ideas iban a quedar sin satisfacer, pues fueron frenadas en seco *Humanae Vitae* (1965) el año en el que el conservadurismo político perdía su fuerza política con la elección de Nixon en Norteamérica, la supervivencia de De Gaulle en Francia y los tanques rusos en Praga. En Gran Bretaña y Norteamérica los católicos quedaron muy divididos, como se ve por la creación de la conservadora Asociación de Sacerdotes Católicos Británicos (1968), y la Fraternidad de Pío X por Lefebvre (1968). La reacción más progresiva fue el Movimiento de Coalición Católica (1968), animado por los escritos y la presencia del arzobispo Roberts, S. J., que lo había sido y de teólogos europeos radicales como Hans Kung y otros. Estos, y esos norteamericanos como John L. McKenzie, Gregrory Baum y Charles Cumgueron fueron muy leidos y escuchados en los países de habla inglesa. Querían una participación laica, algunos querían también sacerdotes casados, y le pedían un ecumenismo más auténtico. La mejora de las relaciones de Iglesias, y los encuentros históricos y cordiales de los arzobispos de Canterbury habían cambiado el clima. Además, en Gran Bretaña y Norteamérica, los católicos se sentían más alejados de una mentalidad misionera paternalista, y descubriendo el Tercer Mundo, su cultura y sus tremendos problemas.

La fragmentación del antiguo orden de cosas era ya casi completa. Para 1990, la situación había cambiado hasta el punto de ser irreconocible. Lo que no había sufrido cambios litúrgicos y teológicos dentro de las Iglesias mismas cambiaba irrevocablemente gracias a los grandes programas de renovación urbana que tenían lugar en Gran Bretaña y Norteamérica: los viejos vecindarios se destruían para dejar sitio a nuevas carreteras, nuevas casas, nuevos recursos urbanos. Las viejas presiones sociales, parroquiales, que habían garantizado la fuerza y la cohesión de las feligresías, iban desapareciendo. La emigración a los barrios bajos debilitó más aún viejos vínculos. La lealtad a los intereses profesionales, de clase o de grupo, comenzaba a tomar precedencia. Una Iglesia más estratificada, más horizontal, reemplazaba a la antigua Iglesia vertical. Los liberales católicos y protestantes tendrían ahora más ideas y actitudes en común que con sus respectivos correligionarios fun-

damentalistas. Esto era ya evidente, tanto en sus países respectivos como a ambas orillas del Atlántico.

Desde algunos puntos de vista, para 1989 la Iglesia católica era como los países de Europa Oriental. La autoridad oficial emanaba de declaraciones oraculares, pero la verdadera vida del país y de la Iglesia iba a su propio y bien informado ritmo. Había católicos cultos y enterados y había una cultura católica: y las dos no eran siempre idénticas. Ninguna de ambas recibía con buenos ojos el sistema placentero y despilfarrador del consumismo vigente en las sociedades transatlánticas. Las bajas eran con frecuencia seres humanos. El sexo como objeto, y no como relación, la adquisición como fin, y no como medio conducente a un fin, y la marginación de los viejos, los disminuidos, lo no natos y los que no daban la talla, conllevaba tremendos cambios sociales.

Ambos elementos católicos reaccionaban contra la consolidación y la homogeneización del hombre en la sociedad de masas: la producción en masa de las empresas multinacionales omnipresentes, y la supremacía del mercado en perjuicio de la compasión humana. Pero si la principal crisis contemporánea era la índole de la relación entre los individuos de la Iglesia, entonces la Iglesia misma tenía parecidos problemas de comunicación con sus propios seguidores en el mundo en general. El futuro parecía difícil para el catolicismo, a menos que surgieran nuevas iniciativas.

Capítulo VIII

LOS TIEMPOS MODERNOS

Las Iglesias del siglo xx han pasado por cambios dramáticos en lo referente al número de sus seguidores, al ritmo de matrimonio y a niveles de asistencia. La religión, según ciertos observadores, ha quedado marginada, aunque el volumen y las causas de esta «secularización» se sigan debatiendo. La religión se ha convertido en una opción más de la sociedad de consumo. Como en un supermercado, el estilo de vida religioso consiste en elegir entre diversas creencias y prácticas atractivas y redes de actividad social, o en rechazar ambas cosas. Estos compromisos pueden no ser permanentes. Incluso entre los creyentes con frecuentes los cambios: un cuarenta por ciento de los protestantes norteamericanos cambiaron de secta recientemente en algún momento (Wade C. Clark y Wiliam McKinney, «Denominational America and the New Religious Pluralism», en *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* 480 [1985], pp. 24-38-35). La tecnología científica y la impersonal civilización urbana pueden haber apartado más aún al hombre de la naturaleza y de Dios, pero la busca de una experiencia emocional, espiritual e intelectualmente satisfactoria sigue adelante en un mundo complejo y apresurado. La religión dispone de menos espacio, eso es todo (Alan D. Gilbert, *The Making of Post Christi Britain: A History of the Secularisation on Modern Society*, Londres, 1980, y su otra obra: *Religion and Society in Industrial England: Church, Chapel and Social Change, 1740-1914*, Londres, 1976, y Owen Chadwick, *The Secularism of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, 1975, sobre todo, pp. 250-266).

El profesor Josiah Royce comprendió la índole de la crisis. En su ciclo de conferencias *The Problem of Christianity* (1913), dado en Bos-

ton y Oxford, comentó con claridad problemas transatlánticos. Según él, eran tres los problemas con que se enfrentaba la comunidad religiosa en el siglo XX: la religión como producto y reacción de ciertas necesidades humanas; el rápido ritmo de cambio intelectual y religioso, y el decreciente papel central de las *instituciones* religiosas en la cultura moderna. Por mucho que cambie su expresión, las necesidades, responsabilidades sociales y valores del cristianismo no cambian. La religión, por tanto, ha de ser la creación activa de la comunidad cristiana en desarrollo, no es ni una retirada mística ni simple moral. El cristianismo se basa en el amor, la lealtad y la comunidad (*The Problem of Christianity,* 2 vols., Londres, 1913, vol. I., pp. 383-425). La identidad y el compromiso individual recíproco y la consciencia social son la esencia del cristianismo. La incapacidad de las Iglesias institucionales de reacción ante esas virtudes y expresarlas prácticamente era entonces, y sigue siendo ahora, la verdadera crisis.

La religión ha estado siempre en crisis en el mundo atlántico: desde los días de la Reforma y los puritanos, de Jonathan Edwards y de Charles Finney, y desde los años veinte hasta la fecha. Los conservadores echan de menos un pasado idílico, mientras los extremistas descubren ahora al Dios de los pobres y de la liberación: ambos quieren recuperar la Biblia de manos de los eruditos para pasársela «al pueblo». Uno de estos grupos es estático, el otro móvil. Ambos encuentran el presente insatisfactorio y sus exigencias cambian. ¿Se encuentra la fe en los sistemas o en el pueblo? Otros buscan soluciones en al congregación cristiana, ya sea en forma de baluarte contra una sociedad hostil o a modo de preludio de nuevos esfuerzos y testimonios misioneros. Las respuestas siguen sin estar claras. Tanto las Iglesias como las sociedades están presentando constantemente nuevas formas, pero, para fines del siglo XX, el problema parecía sin solución.

Lejos de ser la norma, o siquiera dominante, la religión parecía superflua a ojos de muchos a medida que iba pasando el siglo XX. Ha habido desarrollo social paralelamente a influencias religiosas. La religión, hasta ahora, ha sido considerada la base de la cultura, de la estabilidad, de la vida familiar. Sin ella, el orden social se vendría abajo. Era el cemento de la estructura social. En gran medida, como aduce Jeffrey Cox, cuanto mayor sea la participación del individuo en la conducta civilizada y la armonía social, tanto más probable será que asista a la iglesia: la asistencia, por consiguiente, está relacionada con la categoría

social, al margen de las sectas (*The English Church in Secular Society: Lamberth, 1870-1930*, Nueva York, 1982, pp. 108-119). Esto era verdad sobre todo en el siglo XIX. En algunas zonas, ya sea ciudades industriales o comarcas rurales, el patrono podía influir de manera directa en la asistencia a la iglesia y también en la construcción de capillas y salas comunitarias, así como en el mantenimiento de una red de sociedades filantrópicas. Este tipo de organizaciones, junto con las escuelas dominicales, los ritos de paso, el bautismo, el matrimonio y los funerales, hacían que la asistencia a la iglesia y la mejora social fuesen paralelas. Pero con la decadencia de la empresa industrial familiar ante la competencia en gran escala, también eso ha decaído. La pérdida de la moral eclesiástica, junto con el fin del Imperio británico, han precipitado el bajón. La decadencia de los matrimonios solemnemente contraídos en la iglesia ha sido otro factor importante. Para 1972, sólo la mitad, aproximadamente, de los matrimonios contraídos en Inglaterra y Gales eran religiosos, mientras en Escocia la tendencia parecía menos grave: alrededor del 72 por ciento. Se rompía la relación hogar-iglesia. Las escuelas estatales británicas, como consecuencia de leyes aprobadas en 1902 y 1944, y las de Estados Unidos, hasta las decisiones del Tribunal Supremo de 1962-1963, aportaban, ciertamente, algo de formación religiosa en forma de oraciones, y, aun después, siguió habiendo en ellas cierta medida de cultura vagamente cristiana, aunque de modo algo irregular.

El problema seguía sin resolver. Para los elementos religiosos, parecía evidente que esto tenía dos soluciones: o volver a las certidumbres fundamentales de la Biblia, a la «religión de otros tiempos», o «modernizar» el contenido y la presentación del cristianismo para transformarlo en una religión «relevante». A medida que las Iglesias iban quedando más y más marginadas, las que atendían a la sociedad transatlántica marginada parecían crecer. Era la eterna nostalgia por el primitivo cristianismo bíblico. O por una fe personal, móvil, portátil, esencial en Dios y en Cristo, al margen de cualquier estructura social, política o intelectual. O sea, entre la convicción personal y al inquietud social. ¿Certidumbre o apertura? A medida que el Dios personal pierde fuerza, crece el Dios comunitario. Y al revés. Resistir o adaptarse. Mantenerse firme y rígido o desarrollarse. Ése era el dilema con el que habían tenido que enfrentarse las Iglesias en el mundo transatlántico desde, por lo menos, 1900.

Pero las experiencias británica y norteamericana se han separado. La explicación, según Peter Smith, puede estar en la decadencia económica de Gran Bretaña y el crecimiento económico de Norteamérica. La religión británica ha decaído, mientras en Norteamérica la adhesión formal a las Iglesias está en auge. Cada una de ambas situaciones refleja los intereses religiosos de los grupos dominantes de ambas sociedades. La religión, según esta punto de vista, es una expresión del bienestar ideológico. A medida que la nación decae, esos grupos y esa religión desaparecerán. La pérdida de confianza, la disidencia y el faccionalismo dominaron en los decadentes grupos británicos a fines del siglo XIX de una manera que era paralela a la situación religiosa del país. La consecuencia fue un bajón en al asistencia pública y la devoción. Proliferaron los movimientos heterodoxos. Y ahora, en plena erosión del poder económico norteamericano, se percibe una decadencia religiosa mientras en la mente pública compiten cada vez más los absolutismo morales (véase, Peter Smith, «Anglo-American Religion and Hegemonic Change in the World System, c. 1870-1980», en *British Joual of Sociology,* 37 [1986], pp. 88-105).

Al mismo tiempo, la religión sigue siendo una influencia cultural omnipresente tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica, por causa de sus inmensas extensión urbanas, o quizás a pesar de ellas. Los inmigrantes británicos, al ver que tenían que competir con los inmigrantes del este y el sur de Europa en Estados Unidos, optaban por ir a Canadá, donde, hasta 1904, casi dos tercios de los obreros inmigrantes eran ingleses, y donde el anglicanismo floreció, sobre todo, a fines del siglo XIX y comienzos del XX. En la primera década del nuevo siglo, de 1901 a 1910, la comunión anglicana creció de 681.000 a más de un millón de miembros. Un crecimiento del 53 por ciento estaba muy por encima de la expansión presbiteriana de un 23 por ciento. En la Columbia Británica, los anglicanos crecieron en un 129 por ciento en el mismo período. La asistencia de los obreros a la iglesia creció mucho y es posible que la abundancia de trabajo contribuyese a esto: La Logia Benéfica de Vancouver (Vancouver Friendly Lodge), dirigida por una opulenta dama anglicana, dio 400 puestos de trabajo para mujeres en 1907, y mil más cuatro años más tarde. La continuidad, la cohesión étnica y los vínculos con Inglaterra contribuyeron también a reforzar el compromiso religioso (véase, Ross McCormack, «Cloth Caps and Jobs: The Ethniticity of English Inmigrants in Canada, 1900-1914», en J. M.

Bumsted, compilador, *Interpreting Canada's Past*, Toronto, 1986, páginas 175-191, sobre todo pp. 183-184).

Otras sectas participaron activamente en la vida religiosa del Canadá. En 1901-1911, más de un millón de personas, sobre todo de Estados Unidos y Gran Bretaña, inmigraron a las provincias de Manitoba, Alberta y Sasketchwan. Los metodistas reclutaron predicadores británicos para la Columbia Británica y la misión occidental, extendiendo el cristianismo y la civilización anglosajona entre los diversos inmigrantes que llegaban a esas tierras. Los presbiterianos tuvieron la suerte de poder utilizar las lealtades étnicas, y así, a partir de 1875, surgió una sola Iglesia presbiteriana unida de las cuatro Iglesias presbiterianas separadas que había antes. Según un observador bien informado de Winnipeg, el pastor presbiteriano era «el recurso natural de los inmigrantes escocesis que necesitaban consejo, guía de ánimos, ayuda económica, o cualquier otra cosa. De esa forma, la casa del pastor llegó a convertirse en una especie de departamento de inmigración, agencia de trabajo e institución de ayuda universal» (reverendo James Roberston [1839-1902], citado en R.-T. Handy, *A History of the Churches,* p. 347).

En Estados Unidos, los inmigrantes encontraban el mismo consuelo y la misma identidad en su religión. La tradición étnica reforzaba las auténticas necesidades religiosas. Los judíos y los católicos que se encontraban en medio de una sociedad anfitriona difícil, cuando no hostil, recurrían a la etnicidad y a la religión para sobrevivir en un mundo industrial urbano que con frecuencia era muy duro. Los protestantes blancos anglosajones encontraban que su fe les daba categoría, consciencia social y hegemonía. Ese predominio comenzó a verse amenazado durante la Segunda Guerra Mundial, la guerra fría y los grandes cambios sociales que tuvieron lugar entonces. A mediados del siglo, Will Herberg describió la triple mezcla de «protestantes, católicos, judíos» (*Protestant, Catholic, Jew,* Nueva York, 1955). Parecía estar surgiendo una fe norteamericana que abarcaba las tres tradiciones principales. En los años sesenta, la elección del primer presidente católico, John F. Kennedy, y las decisiones del Tribunal Supremo sobre la oración en las escuelas públicas y el derecho al voto, rompieron la hegemonía cultural protestante.

Este proceso de erosión, sin embargo, actúa desde mediados del siglo XIX por lo menos. La enajenación de la clase trabajadora, la estructura inadecuada de la Iglesia y su falta de capacidad profética, así

como el que no supiera, en general, movilizar a la laicidad en los centros industriales urbanos, contribuyeron a todo esto. Incluso las familias ricas que participaban activamente en Gran Bretaña en las Iglesias disidentes fueron abandonándolas para entrar en la Iglesia oficial a medida que iban en aumento su riqueza y su categoría social. A medida que cambiaban las formas de vida, cambiaban también los gustos culturales, o bien desaparecían con los últimos restos de discriminación social o legal (véase, Jeffrey Cox, *The English Churches,* p. 230). Intelectualmente, el impacto de Darwin y la ciencia corroía la idea de una potencia sobrenatural. Lo importante ahora era la mejora y la elevación de las expectativas materiales. La vida humana, cada vez más larga, la salud y la comida, cada vez mejores, la vivienda, cada vez más cómoda, se iban convirtiendo en cosa natural en el mundo transatlántico, y reforzaban una sensación de seguridad dentro de un Estado cada vez más solícito socialmente. Los servicios que aportaban el gobierno nacional y los ayuntamientos reducían el papel de la Iglesia. La educación universitaria, y el acceso, cada vez mayor, a la educación superior y a las profesiones, ayudaban a reducir la importancia de los clérigos y su papel en la comunidad. La disciplina del reloj y la fábrica introdujeron una mentalidad estrictamente humana en el siglo XIX, mientras la tolerancia religiosa, el tiempo libre y el placer que brindaba el opulento siglo XX han corroído aún más las ideas tradicionales. Las dos guerras mundiales, los vastos programas de renovación urbana, y el traslado a nuevos domicilios de miles de personas quebrantaron las viejas lealtades vecinales. El que hace todos los días un largo viaje para ir de su casa a su trabajo, vive de relaciones fragmentadas y voluntarias, contrarias a los viejos patrones de las redes de presión moral, tan fuertes antes, que se desintegraron. La decadencia del culto al domingo y la accesibilidad de otras opciones para el tiempo libre apresuraron el cambio. Por ejemplo, la introducción reciente en el catolicismo anglonorteamericano de misas sabatinas para cumplir la obligación dominical es un reconocimiento de una situación fáctica. Incluso la celebración litúrgica semanal decayó como expresión de cohesión comunitaria en el sentido tradicional (véase John Wigley, *The Rise and Fall of the Victorian Sunday*, Manchester, 1980). La idea de una cultura homogénea desaparecía; a fines del siglo XX desaparecen también industrias pesadas tradicionales, y, con éstas, lealtades locales también tradicionales, con su corolario de asistencia decreciente a los partidos de fútbol profesio-

nales de la zona donde estaban emplazadas esas industrias. Las Iglesias formaban parte de esa red social de lealtades locales, y ahora se han convertido en una opción consumística más.

El escepticismo de la gente educada y culta y el secularismo indiferente de las clases trabajadoras presentaban vivo contraste con las costumbres religiosas de la clase media victoriana. En Gran Bretaña, sobre todo, la consciencia de clase substituyó a la consciencia religiosa a medida que el derecho al voto se iba extendiendo a las masas populares en 1884 y 1918. Esto coincidió con la Primera Guerra Mundial, que acabó con el optimismo liberal británico, cuyo programa hubo de hacer quiebra. El doctor John Clifford, gran predicador baptista, vio evaporarse la confianza progresiva a lo largo de la Primera Guerra Mundial: «Hemos perdido la primacía ética y espiritual, que ha pasado a la comunidad puritana de Estados Unidos» (citado en Jeffrey Cox, *The English Churches,* p. 255). A este tipo de gente, los servicios municipales, «el socialismo de agua y gas», los tranvías y la vida muelle, les parecían un fenómeno providencial de sentido milenarista. Para los liberales radicales, como Charles Sylvester Horne, que fue el primer pastor no conformista que entraba en el Parlamento británico desde el siglo XVII:

> La democracia era teocracia... El cristianismo tiende cada vez más a expresarse a través de instituciones libres y democráticas. El Altísimo rige por medio de lo bajísimo, La teocracia llegará a nosotros por la democracia, la voluntad de Dios nos llegará a través del pueblo. (citado en Jeffrey Cox, *The English Churches,* p. 174.)

El antialcoholismo, la desestalización y la santificación de las fiestas parecían distracciones de la «realidad», o formas de manipulación y opresión de clase. La incapacidad del partido liberal británico y de los reformadores progresivos norteamericanos de sobrevivir a la Primera Guerra Mundial coincidió con la desintegración de todos los ideales unificadores de «progreso». Los elementos menos cristianos, las masas trabajadoras, ejercían dominio cultural en al sociedad consumística en desarrollo.

El impacto de la electricidad en la vida diaria fue abrumador, y no sólo en términos de producción en masa y de diseño industrial, sino también por lo que amplió las opciones de consumo y distracción. En los años veinte, como han mostrado los Lynd en su libro clásico sobre

Middletown, una pequeña ciudad del medio oeste norteamericano que no llegaba, ni con mucho, a «Babilonia», la gente jugaba, y pasaba cada vez más tiempo y gastaba cada vez más dinero en salones de belleza y campos de golf, tenía coche y mejoraba su hogar, y, en general, abandonaba los sindicatos y las iglesias. El «pasarlo bien» sustituyó a la abnegación, a medida que la economía exigía más y más consumo. La «ciudad de luz» significaba calles bien iluminadas, luces de neón, salas de baile, tranvías, trenes y distracciones en el hogar. El mundo de ensueño de Hollywood ofrecía deslumbrantes visiones alternativas: eran millones los que iban al cine dos o tres veces a la semana en el mundo transatlántico. La radio y el gramófono metían el mundo exterior en las casas y competían con el predicador local, mientras la accesibilidad, cada vez mayor, del automóvil ofrecía otras rutas de escape. Las costumbres y maneras de la ciudad se exportaban al campo. Ni siquiera enérgicos programas de evangelización y construcción de iglesias consiguieron seguir el ritmo del aumento de población. Lo que ocurrió fue posiblemente lo que dijo el doctor P. T. Fortsyth, congregacionalista: «Más que evangelización, lo que necesitamos es un Evangelio mejor» (C. R. Wickham, *The Church in an Industrial City,* p. 202, y K. S. Inglis, *Churches and the Working Clases in Victorian England*, Londres, 1963).

En los años cincuenta de este siglo la religión floreció a ambos lados del Atlántico. Según algunos observadores, casi tres cuartas partes de la población adulta norteamericana, aseguraban ser miembros de alguna organización religiosa. En 1880, en cambio, esto sólo podía decirse de un veinte por ciento.

	Gran Bretaña	Estados Unidos
Miembros de la Iglesia	21,6 %	57 %
Cumplen semanalmente	14 %	43 %
Rezan a diario	46 %	42 %
Capaces de nombrar los cuatro Evangelios	61 %	35 %

Tomado de Michael Argyle, *REligious Behaviour,* Londres, 1958, p. 35. Véase, S. S. Acquaviva, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Oxford, 1979, pp. 53-55, donde el punto de vista es más negativo.]

Un sondeo más reciente, realizado en 1984, sugiere que alrededor del 41 por ciento de la población adulta norteamericana, aunque abrumadoramente creyentes, no están vinculados a la Iglesia. Pero el 10 por ciento se decían no creyentes. Aun así son más los que sostienen una religión no judeocristiana que el número total de judíos norteamericanos.

Aunque Norteamérica es en lo esencial una sociedad pluralista, ha experimentado un gran crecimiento numérico, financiero y religiosoinstitucional. Gran Bretaña, que es una nación de Iglesias estatales tanto en Inglaterra como en Escocia, ha experimentado, en cambio, un tremendo bajón numérico. Según los sondeos se ha producido una constante y fuerte decadencia en la asistencia a la iglesia. En Liverpool, entre 1831 y 1934, el nivel de asistencia de adultos ha bajado del 70 por ciento hasta alrededor del 15 al veinte por ciento, mientras en York el nivel fue del 35,5 por ciento en 1901 hasta el 13 por ciento en 1947. Aunque la clase trabajadora protestante no cualificada apenas iba a la iglesia, los obreros católicos eran, en general, leales a ella. Incluso aceptando la tremenda oleada irlandesa del siglo XIX y comienzos del XX, los católicos británicos son predominantemente urbanos desde el siglo XVIII: ya en 1780, un cuarenta por ciento de los católicos vivían en Londres. El clero y los religiosos católicos estaban condicionados a aceptar el *status quo,* sin dejar de formar un grupo aparte dentro de la sociedad anglosajona. La inmigración, las conversiones, los matrimonios mixtos y una fertilidad supuestamente superior, han hecho crecer la población católica, pero, para 1990, hasta la lealtad eclesiástica católica estaba siendo puesta en duda. Los cambios en Canadá fueron parecidos.

En 1901, los católicos y cinco sectas protestantes principales constituían el 94 por ciento de la población religiosa británica, mientras menos del uno por ciento afirmaban no pertenecer a ninguna religión. Para los años sesenta de este siglo ya se registraban fuertes bajones en el nivel de pertenencia a la mayor parte de las Iglesias británicas. El inconformismo llegó a su auge en la Gran Bretaña eduardiana alrededor de 1906, cuando hubo campañas religiosas y políticas, coincidiendo en esto con los reformadores progresivos transatlánticos, contra los privilegios en la Iglesia y el Estado. Pero, entre 1910 y 1974, el metodismo perdió alrededor de un 52 por ciento de sus miembros, bajando a 557.249 personas, y, entre 1910 y 1971, el congregacionalismo bajó de un 63 por ciento a sólo 165.331. La Iglesia presbiteriana de Escocia llegó a su

auge con 1.300.000 miembros en 1956, bajando desde entonces a casi la mitad de esta cifra. Aunque, a mediados de los años sesenta, dos tercios de la población de las provincias de Canterbury y York estaban bautizadas, y un tercio confimados como anglicanos, sólo alrededor del cinco por ciento mantenían contacto activo con su Iglesia. Es cierto que las zonas rurales mostraban un nivel más alto de práctica religiosa, pero en las urbanas ocurría lo contrario. Al mismo tiempo, en Escocia, la práctica religiosa era alta, con un 60 por ciento de miembros y una asistencia dominical de alrededor de un 25 por ciento del total de adultos, pero desde entonces la decadencia ha continuado en general. El bajón que se ha producido en las organizaciones secundarias de todas las sectas, sobre todo en las juveniles, ha contribuido a reducir considerablemente la adhesión popular (Sobre el panorama general, véase David Martin, *A Sociology of English Religion*, Londres, 1967).

La religión estaba pasando de ser voluntaria a convertirse en un modo de vida meramente opcional (D. Perman, *Chance and the Churches,* pp. 26-36, y David Martin, *A Sociology of English Religion*, Londres, 1967, pp. 36-38). Para los años ochenta de este siglo, en la medida en que pudiera haber rivalidad en el mundo atlántico, ésta no era entre las principales sectas, que, al contrario, tendían a unirse, sino entre lo viejo y lo nuevo, entre la tradición y las sectas más agresivas y llenas de certidumbre, como los pentecostalistas, los mormones, los Hermanos y otros grupos pequeños (véase, R. Bothwell, I. Drummond, J. Englis, *Canada, 1900-1945,* Toronto, 1987, y también su otra obra: *Canada Since 1945*, Toronto, 1981, pp. 451-454). En 1861, por ejemplo, los Hermanos disponían de 132 puntos de culto y de poco más de 17.000 miembros en Inglaterra y Gales, pero, para 1960, ya contaban con 350 asambleas y alrededor de 25.000 miembros en Escocia solamente (véase, Callum Brown, *The Social History of Religion in Scotland*, Londres, 1987, p. 54).

Los grupos religiosos no cristianos crecieron también en el mundo transatlántico. Muchos judíos huyeron de las persecuciones europeas, afincándose en Gran Bretaña a fines del siglo XIX. Entre 1885 y 1905, la comunidad judía de Londres había aumentado a más del triple llegando a ser de 150.000 personas. Las de Glasgow, Manchester y Leeds crecieron en parecida medida. Para 1920, ya había alrededor de un cuarto de millón de judíos en Gran Bretaña (véase, Lloyd P. Gartner, compilador *The Jewish Inmigrant in England,* 1870-1914, Londres, 1973, pá-

ginas 25-76). La reacción de la comunidad anfitriona fue ambigua. Contraria a la Rusia absolutista, pero desmoralizada ante la creciente rivalidad laboral, la opinión pública inglesa se mostró en gran medida hostil. El metodista High Price Hughes recibió a los refugiados con los brazos abiertos, pero estaba preocupado porque pensaba que les quitaban el pan de la boca a los obreros británicos. Los socialistas eran al tiempo hospitalarios y antisemitas. Los políticos reaccionaron aprobando la Ley de Extranjería (*Aliens Act,* 1905), que restringía la inmigración, pero, así y todo, siguieron llegando alrededor de 5.000 judíos al año. Para 1914, la comunidad judía era de unas 300.000 personas, concentradas sobre todo en Londres (*ibidem,* pp. 275-282. La bibliografía contiene documentación más amplia).

Muchos trataron de emigrar a Norteamérica, y en general lo consiguieron, con frecuencia ayudados por correligionarios. Los judíos tenían relaciones con Norteamérica desde hacía largo tiempo. Para los pensadores purtianos y la tradición mormona, Norteamérica era el hogar de las tribus perdidas de Israel. Después de su expulsión de Inglaterra en tiempos medievales, los judíos habían sido readmitidos legalmente en 1656. Setenta años después, unos 6.000 judíos se afincaron en Gran Bretaña. Para el siglo XIX, la comunidad había aumentado el triple. Aunque sujetos a discriminación, los judíos pasaban por ser menos peligrosos que los católicos (Stephen Brook, *The Club: The Jews of Modern Britain*, Londres, 1989, pp. 17-18). Se habían afincado en Georgia ya en 1732, mientras a California llegaban judíos de Gran Bretaña en 1849 para participar en la quimera del oro californiano (Bill Williams, *The Making of Manchester Jewry*, 1976, pp. 118, 140, 186). Fuentes judías británicas enviaban dinero para ayudar a sus correligionarios a condición de que éstos no se trasladaran a Gran Bretaña. Con frecuencia los judíos ingleses no recibían con alegría la llegada de sus correligionarios a Gran Bretaña. Era preferible que emigrasen a Norteamérica. En la cúspide de la crisis de 1882, más de 7.000 refugiados británicos fueron enviados a Estados Unidos y Canadá en diez semanas. En 1890 llegó otra ola de refuagiados. Nuevas persecuciones y problemas económicos y políticos indujeron a más judíos de Europa Oriental a cruzar el Atlántico a comienzos del siglo XX. Al parecer, entre los judíos ucranianos «no había una sola familia que no tuviera un miembro deseoso de ir a Norteamérica» (citado en *ibidem,* p. 72).

Por todas estas causas, fueron creciendo los contactos entre Gran Bretaña y Norteamérica, y la consecuencia fue la adaptación de los judíos a las maneras anglonorteamericanas: en el vestir, en el idioma, en la reducción del papel central de la sinagoga. Como consecuencia de al subida al poder de Hitler, unos 50.000 refugiados judíos de Europa Central consiguieron entrar en Gran Bretaña antes de 1939. Muchos de ellos iban camino de Norteamérica (véase, Marion Berghahan, compiladora, *Continental Britons: German-Jewish Refugees from Nazi Germany*, Oxford, 1988, y Stephen Brook, *The Club,* p. 31). Llegaron más después de la Segunda Guerra Mundial y de la rebelión húngara (1956), y también muchos sefarditas de los estados árabes. Para 1960, más de medio millón de judíos vivían ya en Gran Bretaña, pero, según algunas fuentes, la población ha bajado en estos años últimos a unos 300.000. Muchos conservan su identidad judía, pero han abandonado el judaísmo. Los matrimonios mixtos son más numerosos: en Estados Unidos, alrededor de una cuarta parte de los judíos se casan con gentiles: El Comité de Delegados Judíos (*Jewish Board of Deputies*) ya no pasa por hablar en nombre los judíos británicos, pocos de los cuales se identifican con sus decisiones. El tradicional liberalismo judío de las sociedades anglonorteamericanas parece estar en decadencia. El liberalismo cooperó en la superviviencia de los judíos, enfrentándose con el nacionalismo y frenando a la Iglesia, que fomentaba el antisemitismo. Mientras crece el conservadurismo religioso, la asimilación también va en aumento. En tanto que comunidad, los judíos británicos se han hecho más ricos, menos numerosos y, como sus correligionarios norteamericanos, más conservadores (S. Brook, *The Culb,* p. 33, 217-225, 233, y Steven C. Cohen y Leonard J. Fein, «from Integration to Survival: American Jewish Anxieties in Transition», en *Annals,* 480 [1985], pp. 75-88).

En épocas más recientes se han asentado en Gran Bretaña alrededor de tres millones de inmigrantes de las Indias Occidentales y del subcontinente indio. Se calcula en un millón de musulmanes el nuevo grupo más numeroso que vive en Gran Bretaña, mientras que los musulmanes afincados en Estados Unidos pasan del millón. Otros reemigraron ulteriormente a Norteamérica y a Canadá.

Sectas menos numerosas y relativamente nuevas han surgido en Norteamérica y arraigado en Gran Bretaña. El mormonismo creció sobre todo en las ciudades portuarias vinculadas a Norteamérica, como Liverpool, Bristol, Southampton, Plymouth y Hull. Entre 1926 y 1967,

el número de sus miembros británicos creció de 11.000 a más de 45.000. La Ciencia Cristiana (1879), fundada por Mary Baker Eddy con su teología unitaria, llegó a Inglaterra en 1897. Hubo algunas conversiones importantes de clase alta, y la Iglesia comenzó sus actividades en Londres. Pero desde tiempos recientes ese pequeño grupo está dominado por miembros de clase media (Bryan R. Wilson, *Sects and Society: A Sociological Study of Religious Groups in Britain*, Londres, 1961, páginas 121-215, es una excelente sinopsis). Para 1921, ya había en Gran Bretaña más de 51 iglesias y 62 sociedades y para 1953 eran 169 las iglesias y 148 las sociedades, pero menos de 1.000 los practicantes.

En Norteamérica, la pequeña Iglesia de la Ciencia Cristiana creció extraordinariamente. Entre 1906 y 1926, subió de 653 iglesias con 16.000 estudiantes de escuela dominial a 1.913 iglesias con 141.000 estudiantes de escuela dominial. Ambos ritmos de crecimiento estaban muy por encima del promedio nacional Sus miembros contaban también entre los grupos eclesiásticos más ricos de Norteamérica.

VALOR DECLARADO DE LAS IGLESIAS EN 1926 (EN DÓLARES)

	Urbanas	Rurales
Ciencia cristiana	39	105
Protestantes episcopalianos	243	164
Congregacionalistas	224	111
Presbiterianos de EE.UU.	214	121
Católicos	63	63
Mormones	41	34

DESEMBOLSO PARA LA IGLESIA POR MIEMBRO ADULTO EN 1926 (EN DÓLARES)

	Urbanas	Rurales
Ciencia cristiana	71,92	44,19
Presbiterianos de EE.UU.	47	23,32
Protestantes episcopalianos	34,23	25,40
Congregacionalistas	33,40	22,69
Metodistas episcopalianos	28,20	19,14
Católicos	15,80	13,64
Mormones	7,21	4,96

Como observa Bryan Wilson, se sigue tratando, en lo esencial, de una fe urbana o suburbana, propia de gente culta y de éxito (*ibidem*, pp. 14-15).

Los cristadélficos experimentaron también una cierta medida de crecimiento en el mundo transatlántico en el siglo XX. Contrarios al catolicismo y con una actitud crítica ante el protestantismo, los cristadélficos esperaban la vuelta del Señor a Jerusalén. Su fundador, el doctor John Thomas, médico e hijo de un pastor congregacionalista inglés, emigró a Norteamérica en los años treinta del siglo pasado. En un principio fue seguidor de Alexander Campbell, pero luego fue separándose cada vez más de él. Después de polemizar con otros milenaristas norteamericanos, como mormones y milleristas, Thomas volvió a Inglaterra en 1848. Sus ideas milenaristas atrajeron a campbellistas y milleristas. Thomas creía en la vuelta de los judíos a Palestina como remate del cumplimiento del plan divino. Cuando hizo su segunda visita a Gran Bretaña, en 1862, habían surgido varios grupos pequeños de esta secta en las ciudades norteñas y en Edimburgo, y para 1865 ya había aproximadamente mil cristadélficos, sobre todo gente pobre, con una organización elemental en toda Gran Bretaña. Thomas volvió por tercera vez en 1869. Después de su muerte, en 1871, su discípulo, Robert Roberts, prosiguió su obra en Gran Bretaña y Norteamérica durante los veintiocho años siguientes (Bryan Wilson, *Sects,* pp. 23, 245). Dos pastores conversos, Robert Ashcroft, que fue congregacionalista por poco tiempo, y Joseph H. Chamberlin, metodista del Nuevo Vínculo, se unieron a él. Los conversos eran principalmente gente muy pobre, sencilla, sin cultura ni cualificaciones, pero el movimiento pasó por considerables diferencias y divergencias doctrinales. Para la Segunda Guerra Mundial, ya había alrededor de 12.000 o 15.000 cristadélficos en Gran Bretaña, y, para 1960, constituían una comunidad de unos 20.000 miembros, aislados en lo esencial de las corrientes religiosas del país.

Los esfuerzos misioneros aumentaron considerablemente, tanto en el país como en el extranjero, para ponerse a la ultura de la situación. Lo importante era trabajar en tierras extranjeras y entre clases sociales marginadas y olvidadas. Bastará con que demos aquí un ejemplo relativamente típico. A partir de 1892, el doctor Wilfred T. Grenfell (1865-1940), médico inglés que se había convertido, gracias a Moody y a C. T. Studd, al cristianismo más vigoroso, decidió dedicar su vida a trabajos misioneros en Labrador. Parte de su misión social entre los pescadores y otra gente de esta tierra consistía en fomentar la educación, la salud, la mejora social y el antialcoholismo. Además, Grenfell

dio muchas conferencias en Gran Bretaña, Canadá y Estados Unidos, y recibió grados *honoris causa* de Oxford, el Colegio Universitario de Williams, y otros sitios. Fue la suya una reacción cristiana móvil y flexible. Su tema favorito era la responsabilidad de la Iglesia y de las clases acomodadas para con los menos favorecidos. Por desgracia, muchos de estos misioneros no tenían experiencia o conocimiento personal de las clases sociales a las que querían ayudar (véase E. R. Norman, *Church and Society, 1770-1970,* pp. 220-278, y W. T. Grenfell, *A Labrador Doctor: The Autobiography*, Londres, 1920?).

La participación de Grenfell en problemas sociales fue típica del eclesiástico comprometido de comienzos del siglo XX. En el Caribe, en Centroamérica y en Guayana Británica hubo bastante actividad anglicana en este sentido. Llegó incluso a haber misiones entre los 30.000 jamaicanos que trabajaban en el Canal de Panamá en 1909. La pobreza, los huracanes y otros desastres naturales, y la Gran Depresión, daban lugar a constantes esfuerzos por la supervivencia en la zona. Trinidad, que era principalmente católica, tuvo más suerte, en primer lugar, por causa de su clima, pero también porque sus inmigrantes indios ofrecían oportunidades misioneras a presbiterianos y católicos. Los caribeños que emigraban para trabajar en Venezuela inducían a los anglicanos a construir iglesias. Pero, a partir de 1935, a medida que este movimiento comenzó a decaer, también decayó la Iglesia. En Sudamérica siguió habiendo actividad anglicana, sobre todo entre los comerciantes que residían allí y en la colonia galesa de Chubut, en Argentina (H. P. Thompson, *Into All Lands,* pp. 515-532).

La Primera Guerra Mundial fue muy costosa para las Iglesias. Las Iglesias parecían quizás poco portantes en las trincheras. Los 3.000 capellanes anglicanos que estaban en el ejército encontraron, en muchos casos por primera vez, una masa descristianizada. Las Iglesias Libres decayeron, mientras florecían pequeñas sectas nuevas. Aunque hubo un puñado de pacifistas ecuménicos que defendieron sus ideas, la mayor parte apoyó los sentimientos patrióticos que identificaban la causa aliada contra Alemania con la causa de Dios. Por ejemplo, Harry Emerson Fosdick, el popular predicador anglófilo norteamericano, apoyaba el esfuerzo bélico aliado rechanzado al mismo tiempo el odio: la guerra, decía él, era inevitablemente anticristiana, pero, así y todo, la causa alidada era justa. Para difundir este mensaje, Fosdick recorrió el estado de Nueva York y fue por Gran Bretaña y trabajó también en los frentes europeos (Harry Emerson Fosdick, *The Living of These Days: An Auto-*

biography, Nueva York, 1956, pp. 120-142). La guerra tenía un gran efecto corrosivo. Las Iglesias de todo el mundo atlántico se sentían incapaces de apoyar el optimismo eufórico prebélico sobre la llegada inminente del Reino Divino como lo expresaba el norteamericano Newell Dwight Hillis, de Brooklyn, o el doctor John Clifford, importante congregacionalista británico. La Unión Internacional Congregacional se reunió cinco veces entre 1891 y 1930, en Londres, Boston, Edimburgo, Baltimore y Bournemouth, y la asistencia de ambos lados del Atlántico fue bastante numerosa, a pesar de lo cual su fuerza estaba en declive (Albert Peel, *These Hundred Years: The Congregational Union of England and Wales, 1833-1933*, Londres, 1933, pp. 312, 329). El triunfo electoral liberal en Gran Bretaña en 1906 y el impulso progresivo norteamericano parecían apoyar esas esperanzas.

La desaparición gradual de estos ideales embriagadores era ya evidente en los años veinte de este siglo. El predominio de la cultura anglosajona protestante corría peligro ante la ola de inmigrantes. El nacionalismo protestante canadiense pensaba que la llamada «Gran Bretaña del Canadá Occidental», el «Dominio del Canadá», estaba amenazada por inmigrantes políglotas. El indigenismo, o más concretamente, nativismo resurgente en América del Norte, mostraba afinidades notables con Escocia. El sentimiento antiinmigratorio, anticatólico, antievolucionista, antinegro, antiantialcoholista que florecía en Norteamérica, corría parejo con la renovación religiosa puritana que aparecía por doquier en Inglaterra y con el virulento anticatolicismo de Escocia. En ambos casos, la pérdida de ideales era imputable a la decadencia económica de elementos sociales que, como los granjeros y agricultores norteamericanos y la elite presbiteriana escocesa, buscaban un mismo chivo propiciatorio al que culpar de su desgracia. Persistieron fuertes vínculos oranjistas transatlánticos durante todo este período, y la depresión industrial posbélica por la que pasó Escocia fue contemporánea del auge del partido laborista, de un considerable éxodo de escoceses al extranjero, y de una gran inmigración de católicos irlandeses. Entre 1871 y 1931, emigraron 1.125.000 escoceses. En 1930 había 354.323 escoceses nacidos en Norteamérica, o sea, más que en ningún otro momento de la historia norteamericana. Casi 160.000 escoceses, entre ellos muchos católicos, salieron para Estados Unidos en los años veinte de este siglo. En ambos casos era evidente que el viejo orden estaba cambiando (véase Callum Brown, *The Social History*, pp. 236-37x; James

Handley, *The Irish in Scotland*, Glasgow, s. f., 259, pp. 339-353; J. Cox, *The English Churches*, p. 257; Rowland Tappan Berthoff, *British Inmigrants in Industrial America*, Cambridge, Massachusetts, 1953, p. 7; Howard Palmer, *Patterns of Prejudice*, Toronto, 1982).

La tradicional alianza evangélica transatlántica estaba en peligro. Una cuarta parte de los ensayos publicados en *Lo fundamental* (*The Fundamentals*» (1910-1915) era obra de británicos, y sus doce volúmenes iban a fomar la base de una alianza antimodernista. Su publicación fue apoyada por intereses comerciales, posiblemente a modo de ataque contra la amenaza comunista. A. C. Dixon, su editor y director, y pastor de la Iglesia de Moody, en Chicago, se pasó luego efímeramente a la vieja Iglesia de Spurgeon, en Londres. Pero lo cierto es que en esta crisis fueron pocos los británicos que apoyaron a sus amigos conservadores norteamericanos. Una Gran Bretaña religiosa y algo más cohesiva y mejor integrada, menos dividida entre ciudad y campo, sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, había aceptado la evolución. Era poco probable que en Gran Bretaña tuviese lugar un juicio antidarwinista como el llamado «juicio de los monos» de Tennessee. El predicador liberal protestante Harry Emerson Fosdick fue bien recibido en Gran Bretaña en 1924. Posiblemente decía lo que los cristianos británicos querían oír: «Inglaterra y Norteamérica unidas podrían salvar al mundo, y no hay en todo el mundo otros países capaces de salvarlo» (Robert Moats Miller, *Harry Emerson Fosdick*, Nueva York, 1985, página 110). Pero hasta Fosdick abrigaba actitudes y puntos de vista imperialistas británicos y norteamericanos con respecto a la inmigración: «Vuestros hijos van a los extremos de la tierra mientras los extremos de la tierra vienen a nosotros» (*ibidem*, p. 111).

Los pocos elementos británicos afines, como los Hermanos de Plymouth estaban aislados de otros grupos religiosos más nutridos. Fuller Gooch, que había abandonado la Unión Baptista en 1890, creó su propia Asociación de Iglesias Evangélicas Independientes, que era más conservadora. Para 1960, ya tenía más de 250 Iglesias afiliadas. Reacciones tan distintas se pueden explicar parcialmente quizás, por el contexto y la actitud intelectual. Este reto era posiblemente absorbido con más facilidad en Gran Bretaña, cuya sociedad era más homogénea y más tradicional jerárquicamente que la de una democracia políglota

como Norteamérica, donde el predominio étnico, la categoría social y hasta la identidad personal corrían más riesgo (véase George M. Marsden, *Fundamentalism, 1879-1925*, Oxford, 1980, pp. 118-122, 221-223, y también su ensayo titulado «fundamentalism as an American Fenomenon, A Comparison with English Evangelicalism», en *Church History* 66 [1977], pp. 215-232; J. Cox, *The English Churches*, p. 257).

En los años treinta de este siglo surgiría un liberalismo más escéptico en los escritos de los pensadores criticados por la neoortodoxia de Karl Barth y Emil Brunner y por el sombrío Nicholas Berdyaev. Las oportunidades que brindaban la urbanización, el tiempo libre y las nuevas formas de distracción del mundo posbélico acelararon este fenómeno. Fue, por así decirlo, el choque de lo nuevo con lo viejo (Adrian Hastings, *A History of English Christianity, 1920-1985*, Londres, 1986, p. 46-47).

El período interbélico fue testigo de distintas reacciones en Gran Bretaña y Norteamérica ante la situación religiosa entonces en desarrollo. En Norteamérica, el deseo de «normalidad», el conservadurismo político y el cambio social fomentaron la demanda de una vuelta «a la buena religión de otros tiempos». En 1920, por primera vez, la mayoría de la población norteamericana vivía en ciudades el conflicto entre las costumbres y la ética rural y urbana, que era profundo. El impacto de la Revolución Bolchevique, el nuevo papel social de la mujer, nuevos estilos de baile y la lucha sorda contra la ley seca dieron lugar a nuevas tensiones. El automóvil y Hollywood contribuyeron a llevar la vida urbana al campo. Este choque se ve, por ejemplo, en el resurgir del Ku Klux Klan a partir de 1915: la base de su ideología consistía en defender la ética tradicional. Para 1923, el Ku Klux Klan ya tenía más de tres millones de miembros, y en 1924 las fuertes restricciones de la ley Johnson-Reed cerraron de hecho a Norteamérica a la inmigración no procedente del norte de Europa. El juicio Sacco-Vanzetti, la *cause celèbre* de la década, terminó con la ejecución de los extremistas italonorteamericanos, posiblemente más por causa de sus ideas políticas que por su supuesto delito. En 1928 fue derrotado Al Smith, el primer católico que se presentaba candidato a la presidencia. Es posible debatir la extensión del fanatismo religioso como factor social y político, pero no cabe duda de que era confirmación del conservadurismo creciente.

En 1919 se fundó en Filadelfia la Asociación Mundial de Principios Cristianos Fundamentales (*World's Christian Fundamentals Association*). Esta asociación iba a tratar de reafirmar agresivamente en la vida norteamericana su versión de la ortodoxia. Algunos fundamentalistas canadienses, entre los cuales estaba el anglicano evangélico Dyson Hogue, de Toronto, colaborador de *The Fundamentals*, compartía estas ideas, como es natural. En 1923, Harry Emerson Fosdick, profesor del Seminario Teológico de la Unión, fue condenado por sus ideas liberales por la Asamblea General Presbiteriana, y se hicieron grandes esfuerzos por impedir que predicase en una convención baptista. Al mismo tiempo, el presbiteriano escocés reverendo John Kelman, pastor de la Iglesia de la Quinta Avenida, le apoyó a modo de protesta contra ciertas pruebas doctrinales. Los fundamentalistas norteamericanos, más activos y vociferantes que sus correligionarios británicos, se mantuvieron firmes contra los fenómenos sociales y teológicos entonces en marcha. Es cierto que cuatro de los doce folletos de que se componía la obra *The Fundamentals* (1910-1915) habían sido escritos por teólogos británicos, entre los que estaban el profesor Orr, de Glasgow, Moule, de Durham, y otros, los cuales creían defender las bases mismas de la fe. Ya en 1871, Charles Hodge, el influyente teólogo de Princeton, había calificado el darwinismo de ateísmo puro y simple (Glen G. Scorgie, *A Call for Certainty. The Theological Contribution of James Orr*, Macon, Georgia, 1988, p. 105). Orr estuvo en América del Norte por lo menos tres veces: 1903, 1907 y 1909, y habló ante la Liga Bíblica de Canadá junto con William Jennings Bryan, el fundamentalista y fracasado candidato demócrata a la presidencia norteamericana que iba a hacer el papel de defensor de la fe en el desdichado «juicio de los monos» de Tennessee en los años veinte de este siglo.

Pero la reacción evangélica en Gran Bretaña no fue tan estridente o desprevenida como en Norteamérica. El negocio de la religión, o la religión de los negocios que simbolizan Bruce Barton y sus populares ideas religiosas, no encontró en Gran Bretaña el eco que en Norteamérica. El modernismo británico y norteamericano, una vez expresadas sus ideas, desapareció tranquilamente, dejando sus posiciones intactas. Pero ni la teología liberal ni el Evangelio social eran suficiente para satisfacer las exigencias espirituales de la masa. Como dijo a la sazón Ronald A. Knox:

¡Oh, Dios, ya que sin ti
no somos capaces de dudarte,
ayúdanos a todos con tu gracia
para que enseñemos a toda la especie humana.
Sin ti no sabemos nada en absoluto.
(Citado en Alan M. G. Stephenson, *The Rise and Decline of English Modernism*, Londres, 1989, pp. 3-5).

Las inquietudes intelectuales de los británicos estaban sumidas en cuestiones sociales. Las Iglesias se daban cuenta de que la injusta distribución de la riqueza era un problema importante. En 1918, por ejemplo, la Iglesia de Inglaterra publicó *El Cristianismo y los problemas industriales* (*Christianity and Industrial Problems*), obra en la que se examinaba la moralidad de la sociedad industrial. A. J. Penty, miembro de la Liga Eclesiástica Socialista (*Church Socialist League*) publicó también su *Postindustrialism* (*Postindustrialismo*) (Londres, 1922), donde se rechazaba la era de las máquinas y se pedía una vuelta al pasado, al medievalismo, al socialismo gremial. Los dirigentes anglicanos, católicos e inconformistas abogaban por una reconciliación. En 1924, se celebró en Birmingham una Conferencia Internacional Intersectaria sobre Política, Economía y Ciudadanía Cristiana (C.O.P.E.C.). En lo esencial, lo que las Iglesias querían era promocionar los principios de la justicia social, pero sin participar activamente en ella (E. R. Norman, *Church and Society*, p. 279). Pudiera ser que hubiese oposición por parte de clérigos que daban más importancia a la salvación individual que a la sociedad, pero, al menos, se empezaba a pensar en serio en estas cosas. Algunos se mostraban escépticos sobre la posibilidad de encontrar soluciones fáciles. Como dijo en 1926 el metodista Josiah Stamp: «Exagerar la fuerza del elemento moral para vencer males sociales no es un simple acto de inconsciencia de esos que no sirven para nada bueno, aunque tampoco hagan ningún daño; es, sin el menor género de dudas, un acto malintencionado» (*ibidem*, p. 332). Los cristianos de América del Norte con inquietudes sociales encontraban dificultades parecidas.

Pero ambas sociedades estaban cambiando de forma dramática. El bienestar, la decepción posbélica y el aumento de opciones recreativas y oportunidades de gozar de tiempo libre para un número cada vez mayor de gente, corroían el papel tradicional y socialmente central de la religión. La guerra considerada como cruzada providencial había ago-

tado sus posibilidades de entusiasmo religioso. La Revolución Bolchevique en Rusia había suscitado considerable inquietud sobre el peligro del comunismo ateo: pero la mayor parte de la gente estaba ocupada en rehacer sus vidas destruidas y participar en la nueva economía de consumo, o en sobrevivir de un día para otro. En la Norteamérica de la Ley Seca, la gran victoria moral había resultado completamente insatisfactoria, y, además, de consecuencias sociales contraproducentes. Pero la religión evangélica norteamericana era un factor en declive en la vida religiosa británica en los años veinte de este siglo: si la influencia norteamericana persistía, era más que nada en su versión de Hollywood y su mundo de ensueños. La religión se había convertido en una de tantas opciones vitales a ojos de la masa consumidora (véase, R. y M. Lynd, *Middletown*, Londres, 1923, donde se ofrece un análisis clásico de este fenómeno).

Los intereses religiosos británicos reaccionaron ante las nuevas ideas sociales formando la Unión para el Servicio Social (1906), en la que participaban todas las sectas; reaccionaron también ante el pensamiento social realista de Reinhold Niebuhr con la otra colectiva *Moral Man in Inmoral Society (El hombre moral en la sociedad inmoral)* (Nueva York, 1932); reaccionaron ante la obra *The Catholic Worker* (El obrero católico), de Peter y Dorothy Maurin, y ante las inquietudes sociales de G. K. Chesterton, y ante el movimiento de Vuelta a la Tierra, y ante el norteamericano Franch Buchman (1878-1961) y ante el Grupo de Oxford. Los seguidores de Buchman pensaban que el mundo se reformaría con actos individuales más que por medio de leyes estatales. En cierta medida, sus ideas eran viejos conceptos refundidos. Aunque estuvieron de moda durante corto tiempo, el impacto de las ideas buchmanistas fue pequeño, y la moderación acabó por prevalecer (véase D. W. Bebbington, *The Voluntary Religion*, 23 [1986], pp. 495-507, y James Terence Fisher, *The Catholic Counterculture in America, 1933-1962*, Chapel Hill, 1989), pp. 1-98).

En Estados Unidos, en plena Gran Depresión, aparecieron algunas actitudes menos atrayentes. Con una cuarta parte de la mano de obra nacional parada, los bancos haciendo quiebra, las fincas cerrándose y la gente en constante desahucio, las perspectivas sociales y económicas eran sombrías. Varias personalidades, inspiradas por el deseo de crear armonía social, por antipatía al comunismo y por la evidente incapacidad de la gente de controlar su propio destino, así como también por

el asco que les producía la injusticia del capitalismo desbocado, comenzaron a atacar todo lo moderno. Entre esas personalidades estaba el reverendo Charles Coughlin, orador radiofónico católico de Detroit de inmenso éxito por entonces, que pedía justicia social y cuyos blancos eran los banqueros y los financieros. Este sacerdote, nacido en Canadá, había ganado gran popularidad desde el principio con sus sermones de radio, que se transmitían al país entero y eran escuchados por millones; también eran millones los que le escribían cartas todas las semanas. Influido por la enseñanza social del papa y por su propio carisma popular. Coughlin consideraba posible afincar su idea del catolicismo en un mundo tradicionalmente hostil, indicando el camino a seguir para llegar a un orden social más humano. En términos de relaciones pastorales y públicas, las ideas de Coughlin tenían sentido: la belleza estaba en lo pequeño.

En esto se parecía algo a Hilaire Belloc, a G. K. Chesterton y a los distributistas católicos británicos. Coughlin se oponía a la riqueza consolidada, a los plutócratas y a los que habían acabado con la comunidad local, sus instituciones y su gente. Quería el restablecimiento de los pequeños negocios locales, el poder local descentralizado y la propiedad individual en el mayor número posible de manos. Su conservadurismo cultural temía el poder concentrado, tanto particular como estatal. Coughlin acabaría asociándose con Gerald L. K. Smith, pastor de los Discípulos de Cristo, del medio oeste norteamericano, que había trabajado intensamente en Louisiana por el movimiento «Compartamos la Riqueza» de Huey Long. Junto con el doctor Francis E. Townsend, campeón californiano de las pensiones de vejez, Smith y Coughlin, apoyados por Huey Long, se enfrentaron como el *status quo* restablecido por el presidente Franklin D. Roosevelt hasta 1935, pero el asesinato de Long, el desastroso fracaso de la Unión Nacional de Justicia Social de Coughlin, y la abrumadora victoria de Roosevelt en las elecciones de 1936, resultaron decisivos para Coughlin, que hubo de optar por rumbos más conservadores, llegando incluso a predicar el antisemitismo en 1938 y la censura a los obispos en 1941, hasta su muerte, que tuvo lugar en 1979. Aunque su ideología era corporativista, y aceptable en la península Ibérica, en Gran Bretaña consiguió pocos seguidores. Smith fue más lejos aun que Coughlin en su fanática actitud fundamentalista contra el comunismo y los judíos, hasta su muerte, acaecida en 1976 (véase C. J. Tull, *Father Coughlin and the New Deal*, Syracuse, 1965;

David H. Bennett, *Demagoges in the Depression: American radical and the Union Party, 1932-1936,* Nueva Brunswick, Nueva Jersey, 1969; Alan Brinkley, *Voices of Protest: Huey Long, Father Coughlin and the Great Depression*, Nueva York, 1982, T. Harry Williams, *Huey Long*, Nueva York, 1969; George Q. Flynn, *American Catholics and the Roosevelt Presidency* Lexington, Kentucky, 1968).

La Guerra Civil española indujo a muchos católicos del mundo transatlántico a adoptar una actitud cada vez más conservadora a partir de 1936. Con pocas, notables excepciones, como Eric Gill, en Inglaterra, y ciertos católicos norteamericanos, la mayor parte de los católicos se mostraron partidarios de Franco contra el comunismo. Franco les parecía el menor de los dos males. Como creían, con razón o sin ella, los católicos irlandeses, los liberales anglosajones parecían medir las cosas por un doble rasero en el siglo anterior (véase, Donald F. Crosby, «Boston's Catholics and the Spanish Civil War, 1936-1939», en *New England Quarterly*, 44 [1971], pp. 82-100; Adrian Hastings, «Some Reflections on the English Catholicism of the Late 1930s», en el libro compilado por él con el título, *Bishops and Writers: Aspects of the Emergence of Modern Catholicism*, Weathampstead, 1977, páginas 107-125; A. Scharf, *The British Press and Jews under Nazi Rule*, Nueva York, 1964, pp. 18-19; C. Holmes, *Anti-Semitism in British Society, 1876-1939*, Londres, 1979, pp. 59, 101, 210, y K. Lunn y R. C. Thurlow, compiladores, *British Fascism*, Londres, 1980, pp. 34-36, 103-106).

La cortés comunión transatlántica conservaba un fuerte sentido de identidad. Importantes eclesiásticos hacían frecuentes visitas a Norteamérica: Randall Davidson fue el primer arzobispo de Canterbury que visitió Norteamérica, en 1904; el futuro arzobispo de York, Cyril Foster Garbett, estuvo allí dos veces, en 1944 y en 1949; George Bell, obispo de Chichester, conocido por su franqueza, estuvo también allí en 1945, y luego, igualmente, como delegado al Consejo Mundial de Iglesias, celebrado en Evanston en 1954 (G. K. A. Bell, *Randall Davidson*, 2 vols., Oxford, 1935, vol. I, 442-453; Charles Smyty, *Cyril Foster Garbett* Londres, 1969, pp. 315, 407-408; Ronald C. Jasper, *George Bell. Bishop of Chichester*, Londres, 1967, pp. 318-335. El llamado «Deán Rojo» anglicano, Hewlett Johnson, de Canteberbury, se atenía a un extraño evangelio social que le llevó a visitar Canadá y Norteamérica en 1935, 1945 y 1948 (Robert Hughes, *The Red Dean*, Worthing, 1987). Justicia, disciplina, orden y base moral social, he aquí los problemas clave en un

mundo de distancias cada vez menores y de expectativas cada vez más altas.

Las inquietudes sociales del arzobispo de Canterbury, William Temple formaban parte de la inquietud general de la Iglesia por tener un papel importante en una sociedad cada vez más secularizada: las Iglesias no podían hacer caso omiso del Gran Crack de 1929. Influido por Reinhold Niebuhr, Temple defendió la causa de la justicia social en su *Christianity and the Social Order* (*Cristianismo y el orden social*) (1942). Por entonces estaba iniciándose una renovación de los principios sociales en la mente popular, indicio quizás de los influyentes escritos de C. S. Lewis durante la guerra. La cruzada contra el nazismo y el fascismo había dado lugar a proyectos de un nuevo orden moral de paz y justicia social. Los horrores del holocausto judío despertaron a Gran Bretaña y a Norteamérica al peligro del racismo, el fanatismo y la discriminación. La guerra también había avivado el sentimiento ecuménico de la cruzada común: católicos y protestantes podían cooperar en la creación de un mundo mejor; al mismo tiempo, había tenido un tremendo impacto en la gente, al hacerla trabajar en la industria y servicios bélicos, influyendo en la vida familiar, dando nuevas oportunidades a las minorías y a las mujeres e incrementando de paso la movilidad social. Millones de personas habían dejado el campo por los centros industriales, y esto continúa ocurriendo hasta ahora. La consolidación de la paz influyó también en las Iglesias: Iglesias desunidas se unían de nuevo y cooperaban con vistas a un mejor entendimiento.

Como después de la Primera Guerra Mundial, los grupos evangélicos conservadores surgieron muy reforzados de la Segunda. En 1942, se formó en Norteamérica la Asociación Nacional de Evangélicos, y en 1956 la asistencia a las escuelas dominicales subió hasta totalizar 38.600.000 personas. También subió el número de gente vinculada a la Iglesia, de menos de la mitad de la población adulta en 1940, hasta el 62 por ciento para 1956. Esta tendencia se vio reforzada por la necesidad de mucha gente de encontrar una identidad ante la sorprendente opulencia posbélica y la amenaza del comunismo ateo. La invasión de los extrarradios aumentó abrumadoramente, desde un 27 por ciento en 1950, hasta un 37 por ciento en 1970, y aun continúa. Las iglesias blancas abandonaban los cascos urbanos, que se volvían cada vez más pobres, habitados por minorías.

En la Gran Bretaña posbélica estaba ocurriendo lo mismo, aunque de forma menos dramática. Los extrarradios crecían rápidamente, y también una serie de ciudades nuevas planificadas por el gobierno, como, por ejemplo, East Kilbride, en Escocia, y Harlow, en Essex. Los viejos grupos religiosos disidentes siguieron perdiendo fuerza, quizás por el aumento de la indiferencia o por la aparición de nuevas sectas. Los mormones los adventistas y otros grupos encontraban apoyo en las viejas zonas incoformistas.

En la Norteamérica posbélica, la religión, como ha mostrado Will Herberg, se había convertido en un ingrediente esencial del norteamericanismo, y satisfacía una necesidad psicológica tanto como una necesidad espiritual nacional. La creciente opulencia, la extensión, cada vez mayor, de los extrarradios, y el auge del consumismo, corrían parejos con el también creciente consumo de religión. El predicador de origen escocés Peyer Marshall se convirtió en los años cuarenta en una figura nacional norteamericana, inspiradora de masas. El poder del reajuste positivo a una situación social de paz era lo esencial del mensaje popular de predicadores como Norman Vincent Peale, Billy Graham y el obispo Fulton Sheen, subrayando la importancia del éxito, la felicidad y la salvación individual: la dimensión social estaba ausente de estos sermones, en los que se ponderaban los valores burgueses norteamericanos: conformidad, seguridad y vida llena de aplomo y éxito. Para los que estaban desconcertados por el cambio, la solución evidente era volver a Dios. La amenaza comunista reforzaba la tendencia religiosa. «En Dios confiamos», se convirtió en el lema oficial nacional. La televisión estimulaba nuevas técnicas de presentación religiosa, sobre todo en Norteamérica, menos en Gran Bretaña. Pero en Gran Bretaña por lo menos aparecían por la televisión obispos católicos muy presentables, y se televisaba la misa, al tiempo que el aplomo católico crecía y se abrían gradualmente nuevas posibilidades ecuménicas. El segundo concilio vaticano, sobre la Declaración de Libertad Religiosa, uno de cuyos principales autores fue el reverendo John Courtney Murray, S. J. (1904-1967), norteamericano, alivia los temores protestantes de intolerancia católica. Como ya hemos observado en el capítulo anterior, la laicidad cobraba también aplomo, haciendo un papel cada vez mayor en la vida eclesiástica y nacional tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica. Pero en el momento preciso en que el catolicismo conseguía un halo de bien

ganada respectabilidad, los fieles estaban pasando por un verdadero terremoto intelectual.

Los cambios sociales e intelectuales sobrecogían a los fieles, haciéndoles perder fe en amables tradiciones. La autoridad, sea cual fuere su índole: intelectual, paternal o religiosa, empezó a verse sometida a considerable crítica en los años sesenta, sobre todo por parte de la juventud mientras el conformismo agobiante de la cultura cedía ante las críticas de intelectuales como David Riesman y Paul Goodman, cuyas respectivas obras, *La muchedumbre solitaria* (*The Loney Crowd*, New Haven, 1950), y *Creciendo absurdamente* (*Growing Up Absurd*, Nueva York, 1960), tuvieron gran influencia. La movilidad social y geográfica, tanto dentro de los países anglosajones como entre ellos, era considerable: las viejas redes de disciplina se desintegraban. Los restos de los imperios europeos conseguían la independencia. El segundo concilio vaticano revolucionaba a la Iglesia católica. Surgía el nuevo feminismo. La sociedad de consumo echaba raíces permanentes. El tiempo libre y el placer cobraban forma para los anglonorteamericanos en la vida soleada y libre de Florida y España, corroyendo la vieja moral. La explosión de natalidad posbélica, y el creciente bienestar y tiempo libre, contribuían a la tremenda expansión de la educación superior en el mundo atlántico, mientras en los años sesenta, la actividad política de los estudiantes y el descubrimiento popular de ideas y religiones no occidentales, como el budismo Zen, forzaban a la gente a revisar sus puntos de vistra de siempre. La obsesión por la categoría social se debilitó cuando Herbert Marcuse «emancipó las sensibilidades» contra el complejo militar industrial. De la misma manera, la llegada a Gran Bretaña de cientos de miles de inmigrantes musulmanes, sikhs e hindúes, tuvo también cierta influencia. Viejas actitudes imperialistas y raciales perdieron fuerza. Los esfuerzos misioneros ultramarinos comenzaron a ser puestos en tela de juicio, sobre todo al aparecer clérigos indígenas en antiguas colonias o en países de reciente independencia, o bien, como en el caso de China, al ser rechazado el cristianismo. ¿Era acaso el cristianismo una forma de imperialismo cultural occidental? En tales circunstancias, las cuestiones sociales y el ecumenismo parecían más dignos de atención. En el seno de las Iglesias, la nueva moralidad examinaba críticamente las tradicionales actitudes cristianas, y, a ojos de muchos oponentes, era un cristianismo sin reglas.

Pero estas cuestiones eran, en gran medida, problemas de elites burguesas. La idea de que la sociedad anglosajona estaba secularizada llegó a ser un dato indudable, por mucho que los sondeos de opinión mostraran que el 80 por ciento de la población británica seguía fiel a los ritos de las Iglesias. Incluso mientras bajaba la asistencia a la iglesia, seguía persistiendo la mentalidad cristiana latente. Los programas religiosos populares de televisión atraían audiencias de doce a quince millones de personas en los años setenta. Más sorprendentes aún eran las audiencias de la televisión religiosa norteamericana (véase E. R. Norman, *Church and Society*, pp. 424-425; Se daba menos importancia a la vida futura y más a la condición humana aquí y ahora. La influyente obra de Harvey Cox, *The Secular City* (*La ciudad secular*) (1965), aprobaba la secularización y propugnaba una participación cristiana positiva en la política. La llamada póstuma del mártir Dietrich Bonhoeffer a los cristianos para que se enfrentasen con el mundo encontró mucho eco. El reto del libro desmitificante del anglicano John Robinson, *Honest to god* (*Sincero ante Dios*) (1963), y sus doce visitas a Estados Unidos era indicio de este reajuste intelectual. En Norteamérica, los escritos de Paul Van Buren y el obispo James Pike tuvieron la misma altura y despertaron idéntica atención. El problema era: «¿Que queda por predicar?» (veáse Alan D. Gilbert, *The Making of Post Christian Britain,* pp. 121-123).

El movimiento ecuménico adquirió ímpetu en 1948 con la formación del Consejo Mundial de las Iglesias, el cual juntó a los diversos grupos religiosos aprovechando los cambios ocurridos como consecuencia de la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo de 1910. En Canadá, las Iglesias metodistas y congregacional, y la gran mayoría de las Iglesias presbiterianas, habían formado la Iglesia Unida de Canadá.

Estos elementos se conjuntaron en la posguerra como consecuencia del Consejo Mundial de las Iglesias. En el mundo posbélico, las presiones intelectuales y financieras estimulaban la unión, o, por lo menos, una mayor cooperación entre las Iglesias. Intercambios de predicadores, inquietudes sociales comunes, y el recurso a la Iglesia como un paraíso de cordura y estabilidad entre rápidos cambios sociales, aceleró este fenómeno, pero para 1968 surgieron tensiones entre extremistas y conservadores, sobre todo en torno el apoyo a las guerrillas armadas de liberación en África, es decir, a la aceptación de la violencia como medio de conseguir un fin político.

La relación religiosa transatlántica se vio reforzada por la Segunda Guerra Mundial, la llegada a Gran Bretaña de grandes cantidades de soldados norteamericanos, y la guerra fría. La amenaza, primero del fascismo, y luego del comunismo, unió a las Iglesias en un frente común. En Norteamérica la palabra «conservador» se convirtió en respetable epíteto gracias a escritores como Russell Dirk, cuya obra *La mente conservadora* (*The Conservative Mind*) (1953) subrayaba la importacia de las cuestiones religiosas y morales contra el liberalismo ateo. En los años sesenta, la cultura popular aportó nuevas pruebas de reajustes y esfuerzos generales por establecer una cooperación intersectaria para hacer frente a la modernización y al terremoto cultural producido por los rápidos cambios sociales y económicos. Por un lado, la participación social había marcado los dos lados de la contienda: Martin Luther King, defendiendo los derechos civiles, era una figura internacional llena de inspiración. Pero, por otra parte, el llamado Movimiento de Jesús, a modo de reacción ante el desencanto general, planteaba la cuestión de la presencia transcendental de Dios en la vida personal de la gente. En Gran Bretaña, ese fenómeno se relacionó en 1971 con la aparición de Arthur Blessitt, espectacular predicador baptista del sur de Estados Unidos que ayudó a grupos evangélicos británicos a promocionar el Festival de la Luz con una campaña inteligentemente organizada. En Escocia, los norteamericanos Luis Palau (1981) y Dick Saunders (1983) intentaron hacer campañas de renovación religiosa (David Perman, *Change and the Churches: An Anatomy of Religion in Britain* Londres, 1977, pp. 59-63. Hay un interesante estudio de esta cuestión en Daniel Jenkins, *The British, Their Identity and their Religion* Londres, 1975).

A medida que el gobierno laborista posbélico introducía en Gran Bretaña un amplio programa de bienestar social, el papel de las Iglesias se iba reduciendo en muchos terrenos. Para mucha gente, el Estado se había convertido en una conciencia cristiana organizada; para otros, la Iglesia era un grupo de presión a favor de los marginados por la sociedad. Muchos sacerdotes y pastores se vieron privados de sus papeles tradicionales, lo que les hacía sentirse bastante perplejos y cada vez más aislados y enfrentados con la autoridad. Los eclesiásticos comenzaron a darse cuenta de que iban a tener que cumplir el papel evangélico de profetas (veáse George Moyser, compilador, *Church and Politics Today: The Role of the Church of England in Contemporary Politics*, Edimburgo, 1985, y Donald C. Smith, *Passive Obedience and Prophetic Protest: Social*

Cristicism in the Scottish Church, 1830-1945, Nueva York, 1987, páginas 381-383). En la comunión anglicana esto era reflejo, posiblemente, de su actitud elitista, su preocupación por problemas de moral y su falta de contacto con la identidad o la experiencia proletaria. Por ejemplo, el problema de las mujeres sacerdotes tenía poco que ver con las inquietudes de la masa obrera (E. R. Norman, *Church and Society*, p. 472). Al mismo tiempo, sin embargo, la religión gozaba de considerable respeto público porque daba seguridades contra el comunismo, y también por ser una «experiencia» en un mundo despersonalizado. De la misma manera, y en estos años últimos, el notable éxito ecuménico y las inquietudes sociales del arzobispo católico Derek Worlok y del arzobispo anglicano evangélico David Sehppard, de Liverpool, podrían dar motivo a otras interpretaciones.

La guerra fría y la amenaza del comunismo indujo a los católicos a cerrar filas. En Norteamérica, la histeria del McCarhyismo paralizó cualquier intento de análisis serio. Las iniciativas, en general, se sofocaban. El papa conservador Pío XII encajaba perfectamente en este estado de ánimo general. Por todas partes se oían elogios a actitudes católicas fundamentalistas. La definición de la Asunción dio lugar a un resurgir de la devoción mariana. En los años cincuenta, el tremendo éxito transtlántico que tuvo la «Cruzada del Rosario» del reverendo Patrick Peyton, C. S. C. encajó también con el estado de ánimo general. El obispo Pulton J. Sheen, norteamericano, fue otra gran influencia transatlántica con sus tranquilizadores espectáculos televisados y sus escritos (Sheen había enseñado en Saint Edmund's, Ware, Inglaterra, en 1925). La publicación ultraconservadora *National Review* brindaba un vehículo intelectual a algunos católicos ajenos a los nuevos tiempos. La Sociedad de la Misa Latina fue otro elemento que se mantuvo firme contra el cambio: muchos seglares estaban mal preparados para el segundo concilio vaticano. Entre los tremendos cambios posbélicos se percibía un fuerte deseo de estabilidad y orden en un mundo cada vez más complejo.

Hasta cierto punto, los protestantes pasaban por experiencias similares. Norman Vincent Peale, con sus popularísimas guías de la vida religiosa en las que se predicaba el valor espiritual del éxito, se convirtió en una figura nacional gracias a la televisión: (*A Guide to Confident Living* (1946), y *The Power of Positive Thinking* (1952). También Billy Graham, que escribió *Peace with God (En paz con Dios)* (1953), se con-

virtió en una figura internacional y ecuménica en esa misma época. Sus populares cruzadas por Inglaterra y Escocia en 1954-1955, y también ulteriormente, fueron esfuerzos tranquilizadores en un mundo opulento y retador. Como dijo un cínico, esas cruzadas preparaban el mundo para la cocacola (véase, P. Peyton, *All For Her: The Autobiography,* Nueva York, 1967, y R. Mainwaring, *From Controversy to Co-Existence: Evangelicals in the Church of England, 1914-1980* Cambridge, 1985).

En aquellos años el cambio parecía ser lo único permanente. Muchos, aislados de su ambiente étnico, familiar y social, buscaban en la religión un apoyo desde el que enfrentarse con una sociedad compleja. Una reacción norteamericana que penetró en Gran Bretaña fue el movimiento pentecostalista, que era, en lo esencial, una protesta de clase inferior contra la opresión burguesa, árida y modernista de las Iglesias. Un sondeo de 1986, realizado en Filadelfia y Allegheny, había comprobado que, aunque los profesionales constituían menos del 10 por ciento de la población, formaban el 60 por ciento de la Iglesia protestante, la cual, defendiendo valores pietísticos y anticipándose a una renovación del cristianismo originario, estaba muy influida por el movimiento de Keswich, que era anterior, y compartía la actitud social conservadora de los principales predicadores y de sus respectivas Iglesias (el estudio clásico de esto está en Walter Hollenweger, *The Pentecostals,* Londres, 1972. Véase también el buen estudio de Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, Nueva York, 1979, y G. H. Williams y Edith Walroyd, «A history of Speaking in Tongues and Related Gifts», en Michael P. Hamton, compilador, *The Charismatic Movement,* Grand Rapids, 1975, pp. 61-113). El movimiento Pentecostalista, que era en gran medida el grito de los desheredados y los desposeidos, se extendió rápidamente por Norteamérica: para 1936, las Iglesias pentecostalistas contaban ya con casi 350.000 miembros. Como su predecesor, el movimiento decimonónico de la Santidad, trataba de capturar de nuevo el impulso cristiano originario.

El Pentecostalismo apareció en Gales con la renovación religiosa de 1904-1906, y en 1907, a través del reverendo Alexander A. Boddy, de la Iglesia anglicana, llegó a Monwearmonth, Sunderland: el principio esencial de Boddy era: «Recibid el bautismo del espíritu, pero seguid en vuestra Iglesia, cualquiera que ésta sea» (citado en *The Pentecostals,* p. 206). Cientos de norteamericanos compartían el entusiasmo galés por la renovación religiosa, que, según parece, aportó a las Iglesias de vein-

te a setenta mil nuevos miembros. Los norteamericanos que pasaban por Gran Bretaña volvían a su tierra con la noticia de estos sucesos. F. B. Meyer, el personaje central del movimiento de Keswich, predicó a mucha gente en Los Ángeles, y Joseph Smale, el pastor de la primera Iglesia baptista de Los Ángeles, se carteó con el dirigente religioso galés Evan Roberts. Otros, después de leer informes sobre los avances de la renovación religiosa norteamericana, la apoyaron entusiásticamente. En 1903, Torrey y Alexander celebraron mítines de renovación religiosa en Glasgow que duraron un mes, y en 1914 Chapman y Alexander concentraron sus esfuerzos renovadores en Paisley; examinando esto de manera realista, veremos que, como en anteriores renovaciones, los éxitos fueron efímeros y coincidían con períodos de gran agitación política. Por ejemplo, como reacción a todo este entusiasmo, se fundaron inmediatamente diez sociedades seculares galesas (R. M. Anderson, *Vision..., pp.* 44-45, 62-65; C. R. Williams, «The Welsh Revival, 1904-1905, en *British Journal of Sociology,* 3 [1952], pp. 242-259; y A. D. Gilbert, *Religion an Society* 192-193; Susan Budd, *Past and Present*, pp. 106-123).

Otros fundaron Iglesias específicamente pentecostalistas, como el movimiento llamado de Elim. El Movimiento Evangélico Sincero de Elim (*Elim Four Square Gospel Movement*) subraya la inspiración verbal y la verdad literal de la Biblia, y sus fundadores fueron probablemente los evangélicos George Jeffreys y E. J. Phillips, hacia 1914. Algunos grupos galeses disidentes trataron sin éxito de asociarse con las Asambleas de Dios norteamericanas. Elim, sin embargo, creció rápidamente después de la Guerra Mundial de forma paralela al resurgimiento del fundamentalismo norteamericano en medio de grandes cambios sociales. Para 1939 ya había alrededor de 280 iglesias con 30.000 miembros. Su atractivo es esencialmente proletario, con insistencia en la fe y escepticismo sobre los benficios de la educación y la cultura como medios de salvación. Elim parece tener una creciente rotación de fieles (hay un estudio a fondo sobre Elim en Bryan R. Wilson, *Sect and Society: A Sociological Study of Three Religious Groups in Britain*, Londres, 1961, pp. 15-118).

Es interesante observar que otro converso pentecostalista, el terrateniente Cecil Polhill, que había estudiado en Eton y era uno de «los siete de Cambridge», entre quienes estaba también C. T. Studd, impresionó a todo el mundo compartiendo su libro de himnos con criadas de servicio. También era posible vencer obstáculos raciales: el roman-

ticismo social, por encima de las clases, era un elemento importante en un orden social en rápido cambio. Como sugieren ciertos críticos, el pentecostalismo se distinguía por soslayar y marginar los problemas sociales.

En cierta medida, esto era una renovación de la tradición del Movimiento de Santidad del siglo XIX, con su insistencia fundamentalista en la vuelta a la Biblia y su reacción ante una escena contemporánea insegura. El Pentecostalismo, que era una religión de experiencia en el Señor, resurgió en los años sesenta a la zaga de los Crismáticos norteamericanos, que se distinguían por dos elementos esenciales: una viva inspiración de renacimiento en Cristo y la afiliación formal a una Iglesia pentecostalista. Entre sus manifestaciones estaban la curación de enfermos, el don de lenguas y el testimonio espontáneo. Por ejemplo, para 1967 se calculaba que un diez por ciento del clero episcopal norteamericano tenía el don de lenguas. Esto era una reacción contra el formalismo de las Iglesias oficiales, las dificultades intelectuales de la fe entonces vigente, la sociedad opulenta y la necesidad de desahogo emocional ante la imposibilidad de «experimentar» la vida directamente en un sociedad tecnológica y cada vez más compleja de producción en masa. La dimensión ecuménica permitía compartir experiencias cristianas muy por encima de las dificultades intelectuales y teológicas: lo que hacía falta era una Iglesia sencilla, primitiva, apostólica, que permitiese solucionar rápida y satisfactoriamente las más complejas cuestiones intelectuales mientras Cristo volvía a la tierra por segunda vez. Lo esencial era la pura palabra de Dios, o sea, la Biblia. La fe pentecostalista era, como dijo un observador:

> Un movimiento espiritual que está descongelando una Iglesia frígida..., esto es, convirtiendo a «cristianos de cóctel» en pagadores de diezmos, esto es, induciendo a relajarse a fariseos rígidos confirmados en la fe pero inmovilizados por una experiencia pasada y muerte desde hace ya mucho tiempo, esto es, corroyendo la seguridad de los obispos mundanos que organizan investigaciones para tener bien controlado al Espíritu Santo; en resumen: un movimiento espiritual que transforma mariposas sociales en dinamos espirituales.
> (Citado en W. J. Hollenweger, *The Pentecostals,* p. 5.)

La fe pentescotalista era:

> El poder que descendió en Pentecostés cuando, en la habitación de arriba,
> los que estaban esperando, tensos, vieron llegar al Espíritu Santo,
> y ellos siguieron siendo eternamente los mismos,
> y siguen incambiados, ¡Oh, bendito sea Su nombre!
> (Citado, *ibidem,* 330. Véase también V. Synan, *The Holiness Pentecostal Movement in the United States*, Grand Rapids, 1971.)

Estos sentimientos carismáticos no excluyen necesariamente las liturgias tradicionales de las diversas sectas, ni tampoco la comprensión sacramental. Al contrario, según los pentecostalistas, son su remate. Y, al tiempo, una garantía, una seguridad.

La considerable emigración caribeña a Gran Bretaña a partir de 1951 contribuyó al desarrollo de vínculos pentecostalistas transatlánticos (véase Malcolm C. W. Calley, *God's People: West Indian Pentescostal Sects in Britain*, Londres, 1965). Estos inmigrantes han fomentado también el crecimiento de la secta morava. La necesidad británica de mano de obra para las industrias de servicios, y el cierre de la inmigración caribe a Estados Unidos, indujeron a muchos negros de las Indias Occidentales a buscar mejores oportunidades laborales en Gran Bretaña. Para 1962 ya había más de un cuarto de millón de inmigrantes jamaicanos en Gran Bretaña, los cuales, con la llegada de inmigrantes de India y Pakistán, encontrarían gran hostilidad racial entre los británicos. Para 1965, ya el gobierno británico había restringido esa inmigración. Al principio, la asistencia a la iglesia bajó entre los inmigrantes del Caribe, pero pronto empezaron a aparecer florecientes iglesias pentecostalistas en Gran Bretaña. Su fe, su identidad cultural y su expresión personal en seguida se hicieron muy populares entre los inmigrantes caribeños.

La Asociación Total Evangélica (*Full Gospel Fellowship*) despertó interés entre protestantes y católicos por igual: las tradicionales obras piadosas católicas contribuyeron a esa orientación devota. Entre los que sintieron esta atracción estaban 200.000 católicos cuyo principal foco de estudios religiosos había sido la Universidad de Notre Dame en 1967, que difundió enseñanza ecuménica a católicos y anglicanos británicos durante la década siguiente. Entre tanto, en 1976, la Iglesia episcopal norteamericana ordenó a una mujer, marcando así el comienzo de un debate que aún continúa en la Iglesia anglicana sobre la orde-

nación de mujeres, y que iba a despertar también polémicas dentro de la Iglesia católica (D. Perman, *Change and the Churches: An Anatomy of Religion in Britain*, Londres, 1977, pp. 126-129).

Cuestiones sexuales y relacionadas con la familia y el género predominan a ambos lados del Atlántico en el período que comienza en 1960. El ritmo de divorcios, en sorprendente aceleración, inquietaba a los cristianos. En Inglaterra, los divorcios aumentaron el doble entre 1960 y 1970, y volvieron a duplicarse en la década siguiente. En Estados Unidos se percibía una tendencia similar. El cambio en la actitud pública ante la sexualidad se hizo evidente en el proceso de lady Chatterley, que tuvo lugar en Gran Bretaña en 1960, también en la institución de una comisión sobre pornografía en Norteamérica. La accesibilidad general de píldoras anticonceptivas y preservativos confirmaba el cambio de las costumbres. La comunión anglicana mostraba también una actitud más liberal. Los esfuerzos de cristianos bienintencionados, como lord Longford con su *Informe sobre pornografía* (1972), por parar esta tendencia resultaron contraproducentes. En la conferencia de Lambeth de 1958, el obispo Stephen Bayne, *Junior*, de Olympia, presidente del Comité de la Familia en la Sociedad Contemporánea, habló a favor de la paternidad responsable. Esto suponía un importante cambio con respecto a la actitud de la conferencia de Lambeth de 1930 con respecto a los anticonceptivos. En 1966, la comisión del arzobispo de Canterbury sobre el divorcio, al tiempo que establecía una diferencia entre el ideal cristiano y la ley del país, aportaba su apoyo a la aprobación de leyes de divorcio más liberales. La mayor facilidad del matrimonio, tanto en términos materiales como emocionales, la creciente longevidad, las nuevas oportunidades laborales que se abrían a las mujeres, la decadencia de la economía familiar tradicional, y la desaparición del estigma del divorcio, corroían más todavía los ideales cristianos. Es posible que las Iglesias, que habían sido defensoras acérrimas del orden anterior, estuvieran equiparando ahora la voz de Dios con los valores burgueses (E. R. Norman, *Church and Society,* pp. 412-413, y D. Perman, *Change...,* pp. 171-172; Roderick Phillips, *Putting Asunder: A History of Divorce in Western Society*, Cambridge, 1988, es magistral y reflexiva).

En cierta medida, la Iglesia católica también prestaba atención al problema de las mujeres: entre *Humanae Vitae,* la encíclica de 1968 que prohibía el control de la natalidad, y la aparición de la mujer es el pa-

norama eclesiático, habían surgido muchas y arduas cuestiones. La mujer católica norteamericana se muestra más firme que la británica en contra de lo que considera ventaja eclesiástica masculina, y esto puede considerarse como un reflejo de la crisis clerical y de las numerosas deserciones que se observan en las filas del clero a partir de 1965 (*ibidem,* pp. 222-223). La naturaleza masculina devino también centro de atención a medida que la homosexualidad salía del anonimato y se abría al escrutinio público. El Comité Wolfenden (1957) informó en Gran Bretaña a favor de suprimir los castigos legales por actos homosexuales voluntarios entre mayores de edad. Diez años más tarde la ley inglesa aceptaba el cambio que se había producido en la actitud del público. En Norteamérica tenían lugar cambios parecidos. A partir de los años sesenta, el modo de vida libre de California dio lugar a un enorme «movimiento gay» que se esparció por la nación entera. Los sondeos y las declaraciones públicas de los interesados mostraron la existencia de un fuerte elemento homosexual en el clero católico, y lesbiano entre las monjas. La aparición del SIDA reduciría los excesos del movimiento gay, creando al tiempo un nuevo sentido de comunidad y llamando la atención del público a la envergadura del problema. Los conservadores veían en el SIDA un castigo divino, mientras unos pocos, como Daniel Berrigan, S. J., y la Iglesia católica de Miami, reaccionaron positivamente, ofreciendo ayuda hospitalaria. Ya no se podía dar marcha atrás. También el aborto se convirtió en problema religioso intersectario. En Gran Bretaña, a partir de 1967, y en Norteamérica, a partir de 1973. La cuestión afectaba a los derechos de las mujeres, a los derechos de los no natos, a las ideas de la familia y del papel de la mujer, y a la santidad de la vida, ya fuese a manos de armas nucleares o del escalpelo del cirujano. Para los conservadores norteamericanos, la decisión del Tribunal Supremo a favor del aborto en el caso *Roe Versus Wade* (1973) confirmó el progresivo alejamiento del país de la tradición cristiana. Todavía sigue la polémica, a veces muy agitada, tanto en la política como en los tribunales y en la prensa. Los grupos provida y proaborto siguen apoyándose mutuamente a ambos lados del Atlántico.

Hasta la muerte empezaba a perder su aspecto religioso en el mundo transatlántico posbélico. Bajo muchos aspectos, era ahora más sana, tenía lugar fuera de casa, y al muerto se le exhibía en un local funeral especial. Como ocurrió con la televisión, la muerte acabó perdiendo todo sentido a ojos de los religiosos. Con la nueva tecnología, medici-

nas y cuidado médico, el descenso de la mortandad infantil y el aumento de la longevidad, la muerte se convertía, al contrario que en el siglo XIX, en un suceso familiar menos frecuente. La muerte, como dice un crítico, se convirtió en la pornografía del siglo XX (véase Jessica Mitford, *The American Way of Death*, Londres, 1963; Geoffrey Gorer, *Death, Grief and Mourning*, Londres, 1965, y la novela de Evelyn Waugh, *The Loved One*).

Esto puso aún más de manifiesto la necesidad de encontrar un papel «relevante» para el clero cristiano. La protesta social podía ser una solución, dado su aspecto moral: Vietnam, la segregación racial y el apartheid, y los movimientos antinucleares y pacifistas, por ejemplo. Más recientemente han surgido otras cuestiones, como el cuidado de los inmigrantes y los refugiados y las víctimas del SIDA. En los círculos católicos norteamericanos, la actividad de los Berrigan y de otros individuos de parecida índole ha sido imitada por muchos obispos, que han asumido el papel público de campeones y profetas de la justicia social, de la lucha antinuclear, de la justicia en Iberoamérica, y de la paz (1983) (Philip E. Hammond, «The Curious Path of Conservative Catholicism», en *Anals...*, 480 [1985], pp. 53-74).

Los cristianos británicos y de América del Norte estaban unidos contra el apartheid. El popularísimo libro del reverendo Trevor Huddlestone titulado *Nada tranquilizador (Nought for your Comfort)* (1956), despertó la conciencia general al problema de la discriminación racial en Suráfrica, pero no sólo en el mundo angloparlante, sino en el mundo entero. Esto coincidió con los comienzos del desmantelamiento del sistema de segración racial en Estados Unidos, iniciado con la decisión del Tribunal Supremo en 1954 en el caso Brown *Versus* Topeka, con el boicot a los autobuses segregados en Montgomery, y con la aparición de Martin Luther King y la conferencia de «Jefatura cristiana del Sur» («Southern Christian Leadership»). A medida que las colonias iban haciéndose independientes y se formulaban puntos de vista más maduros y reflexivos sobre la índole de la amenaza comunista también las Iglesias adoptaban actitudes más positivas.

Sin embargo, la decisión del Consejo Mundial de las Iglesias de apoyar las luchas armadas, es decir, los movimientos de liberación, tanto en África como en otros sitios, provocó disensiones y divisiones en las Iglesias anglonorteamericanas, porque parecía darles autoridad para tomar sus propias decisiones morales sobre el terreno.

La liberación de los años sesenta en Gran Bretaña y Norteamérica aumentó el interés en otras ideas religiosas alternativas, sobre todo orientales. Algunas experiencias de este tipo, auténticas unas y superficiales otras, indujeron a muchos cristianos a volver a sus propias fuentes místicas: Meister Eckhart, san Juan de la Cruz, Joanna de Norwich. Al mismo tiempo, el diálogo ecuménico y las reuniones locales periódicas han reforzado el entendimiento entre las sectas cristianas en Gran Bretaña y Norteamérica, hasta el punto de que en ciertas ciudades hay incluso iglesias compartidas. Ambos casos, según algunos, son indicio del descenso de la empresa misionera ultramarina y de una actitud más introspectiva ante la religión, o de presiones económicas sobre las Iglesias por causa del número cada vez menor de gente que acude a ellas.

En la reacción contra los excesos de los años sesenta, los conservadores británicos y la derecha norteamericana, de nuevo en auge, usaban a veces problemas y argumentos emocionales para difamar a sus oponentes políticos. La autodisciplina del individuo en la Iglesia se equiparaba a la del individuo en el Estado. La Iglesia del Evangelio Social les parecía insuficiente desde el punto de vista de la fe: después de todo, Dios no era un cruzado de la socialdemocracia. El protestantismo liberal perdió fuerza, en general, en los años setenta y ochenta en Estados Unidos, donde la Iglesia presbiteriana unida perdió casi una quinta parte de sus miembros en esa década; los episcopalianos, una sexta parte; y los metodistas unidos casi una décima parte. En los años sesenta, la popularidad de las Iglesias tradicionales liberales de Norteamérica: episcopaliana, unitaria, presbiteriana, y otras por el estilo, ha ido en declive a medida que crecían otras Iglesias más conservadoras. La generación joven no acudía a esas Iglesias. El catolicismo, aunque aumentando mucho numéricamente gracias a la inmigración hispánica, sufría también un fuerte bajón: por ejemplo, la asistencia a las misas dominicales bajó de un 74 por ciento en 1958 a un 51 por ciento en 1982. Los adventistas, como la Iglesia del Nazareno, las Asambleas de Dios y otros grupos conservadores, siguieron creciendo (véase Joseph E. Campbell, *The Pentecostal Holiness Church*, Franklin Springs, Georgia, 1951, p. 17, y Wade Clark y William McKinney, «The Denominational America and the New Religious Pluralism», en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 480 [1985], páginas 24-38).

Los grupos extremistas de derecha norteamericanos, muy bien organizados y financiados, y ayudados por predicadores evangelistas de televisión como Pat Robertson, Gerry Falwell y otros menos claros, adquirieron mucha fuerza política entre la masa en los años setenta y ochenta. Los escándalos, muy bien conocidos, de Jim y Tammy Bakker o de Jim Swaggart, no fueron muy favorables a la causa, cuyo lema era la respetabilidad, la dignidad y la moralidad contra la marea de permisividad, pornografía, promiscuidad y cultura de la droga. Un modo de vida tradicional se vio en peligro ante las decisiones del Tribunal Supremo norteamericano sobre la oración (1962) y la Biblia (1963) en las escuelas y demás centros docentes estatales. La defensa de esos intereses se hacía a través de la televisión y por medio de complicadas técnicas postales computerizadas (véase Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America, 1978-1988*, Oxford, 1988, pp. 34-47).

En cierta medida, aunque hicieron poco por satisfacer tales exigencias, tanto los republicanos como los conservadores han seguido recibiendo el apoyo de esa gente (véase, S. M. Lipset, «Religion and Politics in the American Past and Present», en R. M. Lee y M. E. Marty, *Religion and Social Conflict,* Nueva York, 1964). El matiz cada vez más conservador del Tribunal Supremo norteamericano ha animado mucho a la derecha cristiana. Al desaparecer los viejos regímenes comunistas del oriente de Europa, y ante la decepción británica con el socialismo y la aparición de los «verdes» y del problema de la calidad de la vida, las cuestiones y problemas morales adquirirán probablemente más importancia en los debates políticos. Digan lo que digan las cifras, digan lo que digan los historiadores y los sociólogos sobre la secularización, la religión sigue atrayendo a gran número de gente. Es irónico que las principales sectas cristianas de siempre estén tendiendo a unirse, al mismo tiempo incluso que pierden fieles, mientras las sectas menores, con frecuencia menos intelectuales, adquieren fuerza al enfrentarse con las necesidades emocionales, psicológicas y espirituales de la gente en un mundo confuso y en rápido cambio. Aún así, no hay razón para mostrar excesivo optimismo:

> En el fondo, las motivaciones de la conducta religiosa y de la fe siguen actuando: por ejemplo, la necesidad de autoexplicarnos y de explicar lo que nos rodea, y al sensación de fragilidad de nuestra exis-

> tencia. Pero el hombre sigue sintiéndose incierto sobre si realmente existe en algún sitio, o incluso sobre si existió jamás alguna cosa que fuese realmente segura, ajena a la duda, a la falta de claridad y a la angustia existencial.
> (S. S. Acquaviva, *The Decline of the Sacred,* p. 202.)

Los que nos traerá el futuro es obscuro, pero los creyentes transatlánticos afirman todavía que «la verdad sigue adelante». Es inseguro si la gente religiosa seguirá marcando el mismo paso o escuchando la misma canción de siempre, pero de lo que no cabe duda es de que la vinculación transatlántica seguirá floreciendo en sus diversas manifestaciones. Como Colón en 1492, el hombre transatlántico se da a la vela lleno de fe y esperanza, y con un podo de caridad para aliviarle el camino.

BIBLIOGRAFÍA

Existen muchos libros sobre la historia religiosa de cada país, localidad o confesión. Sin embargo, hay muy pocos que se ocupen de la experiencia religiosa transatlántica en su conjunto. Se han publicado varios estudios sobre temas, relaciones y períodos concretos, pero falta un estudio global. Cada grupo o iniciativa buscaba su versión personal de la sociedad perfecta, es decir, la sociedad moral voluntaria, pero pocos pusieron el empeño suficiente para unir todos estos esfuerzos, en su momento o posteriormente. Es como si tuviéramos un montón de instantáneas en lugar de una película continuada.

Sobre Norteamérica, los mejores estudios de carácter general son los de Sydney E. Ahlstrom (1972), Robert Handy (1977) o los más recientes de Martin E. Marty (1970, 1984). Mark A. Noll, Nathan O. Hatch, George M. Marsden, David F. Well y John D. Woodbridge han elaborado un manual ameno y bien ilustrado titulado *Christianity in America* (Grand Rapids, 1983) en el que recomiendan textos. *Historical Atlas of Religion in America* (1962), de Edwin S. Gaustad, constituye una obra de referencia indispensable; pero *Revivals, Awakenings and Reform. 1607-1977* (1978), de William G. McLoughlin, es un libro, aunque breve, infinitamente más importante, sugestivo y ágil. Por su parte, R. Lawrence Moore hace una interpretación extraordinariamente vivaz del tema en su obra *Religious Outsiders and the Making of Americans* (1986).

Por lo que respecta a Canadá, la colección de ensayos de J. W. Grant (1963) y el objetivo estudio de Adrian Hastings (1986) resultan bastante completos; el de E. R. Norman sobre Inglaterra es más vibrante y polémico, si bien se centra demasiado en el anglicanismo. Los tra-

bajos de Andrew L. Drummond y James Bulloch se ocupan de Escocia. Cada uno de estos libros incluye una extensa bibliografía general.

El descubrimiento de América y su impacto en el pensamiento europeo quedan muy bien reflejados en *The European Discovery of America: The Northern Voyages, A. D. 500-1600* (1971), de Samuel Eliot Morison, y en *The Old World and the New, 1492-1650* (1970), de J. H. Elliot. El trabajo de D. B. Quinn expone a la perfección el pensamiento británico. Desde 1943, fecha de publicación de su clásico estudio *Religion and Empire,* Louis B. Wright ha reflejado con asiduidad las complejas motivaciones del imperialismo británico. Sus libros (1943, 1953, 1965) nos proporcionan una fascinante interpretación de la empresa colonial británica, su justificación religiosa y su vertiente comercial en el siglo XVI. Howard Mumford Jones muestra muy bien la proliferación inicial de opiniones sobre América en su libro *O Strange New World* (1952), si bien presta especial atención a la visión romántica. *Discoverers, Explorers, Settlers* (Chicago, 1979), de Wayne Franklin, es un reto al predominio de interpretaciones puritanas. América era tanto una mentalidad como un espacio geográfico.

El contexto europeo de cambio religioso, económico y social en el siglo XVI está bien documentado en *The Revolution of the Saints* (1973), de Michael Walzer; Inglaterra centra la magistral obra de Patrick Collinson, entre cuyos muchos e importantes trabajos cabe citar *The Elizabethan Puritan Movement* (1967), *The Religion of Protestants* (1982) y *English Puritanism* (1983). La obra de Collinson ha superado el todavía valioso trabajo de William Haller *The Rise of Puritanism* (1983). El tema del Puritanismo ha sido posteriormente desarrollado en libros excelentes como los de Geoffrey Nuttal —el clásico *Visible Saints: The Congregational Way, 1640-1660* (1957) y *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (1946)— y en *Puritanism in Tudor England* (1971), de H. C. Porter. El fervor esencialmente bíblico de los puritanos queda claro en *The Sword of the Spirit: Puritan Responses to the Bible* (Chicago, 1971), de John R. Knott, y en *The Pauline Renaissance in England: Puritanism and the Bible* (Oxford, 1970), de John S. Coolidge. La aportación de Christopher Hill, que adopta un punto de vista marxixta, sigue siendo monumental tanto a nivel de ideas como de libros. Entre sus muchas obras, plenamente vigentes todas ellas, se encuentran *The Economic Problems of the Church* (1956) y *Puritanism and Revolution* (1964). *The Long Argument: English Puritanism and the Shaping of New England*

Culture, 1570-1700 (Chapel Hill, 1991), de Stephen Foster, pone de manifiesto el vigor cultural o el encorsetamiento que caracterizaron al Puritanismo hasta que la disensión doctrinal, las cuestiones financieras y el número, cada vez mayor, de licenciados universitarios acabaron por liquidarlo. Los vínculos personales con Gran Bretaña se describen con claridad en los siguientes artículos: William L. Sachse, «The Migration of New Englanders to England, 1640-1660», *American Historical Review,* 53 (1948), 251-78; Harry Stout, «University Men in New England, 1620-60: A Demographic Analysis», *Journal of Interdisciplinary History,* 4 (1974), 375-400 y «The Morphology of Re-Migration: New England University Men and their Return to England, 1640-60», *Journal of American Studies,* 10 (1975), 151-72 y Andrew Delbanco, «Looking Homeward, Going Home: The Love for England of the Founders of New England» *New England Quarterly,* 39 (1986), 358-96. La transformación y expresión puritanas están presentadas de forma magnífica por Edmund S. Morgan, tanto en *Visible Saints: The History of a Puritan Idea* (1963) como en el resto de sus trabajos. Patrick McGrath compara católicos y puritanos y ofrece un excelente contraste entre ambos en *Papists and Puritans* (1967). El voluminoso libro de Lawrence Stone titulado *Social Change and Revolution in England, 1540-1640* (1965) sigue resultando indispensable.

En su valioso trabajo publicado en 1957 Geoffrey Nuttall ha capturado maravillosamente el fervor espiritual de los protestantes sencillos. Por su parte, Margaret Spufford (1974) documenta ampliamente el compromiso religioso del pueblo llano en Gran Bretaña, mientras que Barington Raymond White (1971) analiza su reacción ante los cambios eclesiásticos. El trabajo de Thomas Richards (1929) sentó cátedra en su momento.

The English Catholic Community, 1570-1850 (1976), de John Bossy, hace referencia al estatus de la Iglesia católica en el mundo anglosajón, que pasó de ser una entidad nacional a ser puramente local. William S. Maltby considera de manera sucinta el mito virulento y el sentimiento antiespañol (1971). William Haller (1955) muestra la influencia del libro de mártires de Foxe en el sentimiento nacionalista inglés. John Tracy Ellis describe con su sensibilidad habitual las venturas y desventuras de una pequeña comunidad colonial católica (1956). Otros estudios más recientes como el de James Hennesey (1981) o el de Jay P. Dolan (1985) hacen hincapié en el papel de los seglares.

Los vínculos transatlánticos fueron esenciales en los siglos XVII y XVIII. Carl Bridenbaugh fue pionero en el estudio de estas relaciones en 1938, y posteriormente desarrolló prolíficamente el tema en una serie de libros fundamentales (1952, 1955, 1962, 1972, 1974). Entre ellos, *Mitre and Sceptre* (1962) constituye una aportación capital. El panorama de Inglaterra se describe en el útil aunque anticuado libro de Wallace Notestein (1954).

Era of Persuasion: American Thought and Culture, 1521-1680 (1989), de E. Brooks Holifield, ofrece una excelente panorámica de Norteamérica en los primeros tiempos. El milenarismo era un elemento persistente hasta el siglo XIX e incluso más tarde. En *The Pursuit of the Millenium* (1970) Norman Cohn aborda el clásico estudio del contexto. En América el milenarismo estaba ligado a la consideración de los indios como la tribu perdida de Israel, como sugiere Peter Toon en *Puritans: The Millenium and the Future of Israel* (1970). Mason I. Lowance y David Walters han demostrado que Increase Mather compartía tales ideas (1977).

En este clima, el milenarismo topó con un sinfín de trabas. Como es natural, el anticatolicismo fue especialmente acusado. C. Z. Wiener ofrece un breve perfil de la situación (1971), mientras que Christopher Hill, en *Antichrist in the Seventeenth Century* (1971) examina con viveza los sentimientos hostiles hacia el papado, el episcopado e incluso hacia cualquier forma de jerarquía eclesiástica. El tema encuentra continuidad en *The Protestant Crusade* (1938), de Ray Allen Billington, *Strangers in the Land* (1955), de John Higham, en la obra de J. R. Miller sobre Canadá (1985), en la de Frank Neal (1988) y en la de John Wolffe (1991).

El egocéntrico orgullo y la autoafirmación nacional que caracterizaban la primera historiografía americana han ido dando paso a una variedad de interpretaciones —a nivel intercultural e internacional— del período colonial. La historia refleja el progresivo declive de la hegemonía mundial de Estados Unidos y la relevancia cada vez mayor de las minorías que integran dicha nación. De la misma manera, la necesidad de un fuerte consenso ha dado paso a la contradicción, la ambivalencia y la diversidad regional.

The New England Mind: The Seventeenth Century (1939) y *The New England Mind: From Colony to Province* (1953), de Perry Miller, siguen siendo obras básicas. En sus múltiples trabajos, Miller estableció el mo-

delo de Puritanismo. Pero quizás la distinción que hacen los propios puritanos entre una fase de esplendor —de comunidades morales modélicas— y otra posterior de decadencia haya sido aceptada con demasiada rapidez. Recientemente, este esquema ha sido sometido a examen. Los orígenes, actitud y perspectiva del clero quedan soberbiamente reflejados en *The Faithful Shepherd: A History of the New England Ministry in the Seventeenth Century* (1972). En *Puritanism in Old and the New England* (1955), un libro breve pero importante, Alan Simson analiza el tema de forma excelente, poniendo más de relieve el aspecto emocional que el religioso del compromiso puritano. Stephen Foster (1981, 1984) centra nuestra atención en la crisis cultural y teológica del período 1630-1660.

Edmund S. Morgan ha aportado gran cantidad de estudios sobre la Nueva Inglaterra colonial; en *Visible Saints* (1963) profundiza admirablemente en el ideal puritano y *The Puritan Family* (1966) no ha sido superado.

Recientemente las conclusiones de Perry Miller se han visto modificadas por una amplia y fascinante gama de estudios sobre la experiencia colonial, como es el caso de *The Puritan Jeremiad* (1978), de Sacvan Bercovitch, que cuestiona la veracidad de la decadencia del Puritanismo y pone especial énfasis en su técnica de persuación, que consistía en apelar al glorioso pasado de los primeros puritanos que llegaron a América; James F. Mclear hace hincapié en el componente emotivo del puritanismo en «The Heart of New England Rent: The Mystical Element in Early Puritan History» [*Mississippi Valley Historical Review,* 42 (1956), 621-52]; T. H. Breen, por su parte, enmienda la antigua obsesión por las colonias de Nueva Inglaterra con importantes estudios sobre Virginia como los que integran su colección de ensayos (1976) o su libro *Puritans and Adventurers: Change and Persistence in Early America* (1980); otros autores exploran las distintas formas de asentamiento social y religioso de los puritanos, como Philip Gura en *A Glimpse of Zion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620-1660* (1983), Kenneth A. Lockridge en *A New England Town: The First Hundred Years* (1970), Summer C. Powell en *Puritan Village* (1963), Darret B. y Anita H. Rutman en su estudio sobre Virginia titulado *A Place in Time* (1984) o Philip J. Greven Jr. (1970). En *Puritanism and the Wilderness* (1969), Peter N. Carroll propone de manera convincente que el hecho de que la frontera estuviese constituida por enclaves dise-

minados y de que fuese distinta la experiencia vivida en cada uno de ellos alteró los ideales originales de los puritanos. Francis J. Bremer proporciona una excelente síntesis (1976).

En *No Peace Beyond the Line* (1972) Carl Bridenbaugh ofrece una variada gama de observaciones sobre el Caribe, mientras que otros dos estudios, el de Babette Levy (1960), más exhaustivo, y el de Karen O. Kupperman (1988) nos transmiten una visión original de una pequeña comunidad puritana a orillas de dicho mar. T. H. Breen (1970, 1973) muestra la importación, desarrollo y evolución de los ideales comunitarios puritanos, así como las diferentes experiencias de las colonias sureñas. Edmund S. Morgan alude sucintamente al fundador maverick de Rhode Island, Roger Williams (1967).

Existen una serie de estudios esenciales para comprender el mundo transatlántico de habla inglesa en el siglo XVII. Los primeros fueron *Voyagers to the West* (1986), de Bernard Bailyn y Barbara DeWolfe Howe, todo un clásico, y su versión abreviada, que lleva por título *Peopling of British North America* (1986). *Coming Over* (1987), de David Cressy, analiza de forma excepcional las fluctuaciones y la pervivencia de los vínculos transatlánticos.

En su estudio sobre Wiltshire (1979), Anthony Salerno considera los distintos motivos de la emigración. Éste es también el tema de las obras de Virginia DeJohn Anderson (1985), de A. Roger Ekirch (1985, 1987) y del artículo «The Puritan Errand Reviewed», de Andrew Delblanco [*Journal of American Studies,* 18 (1984), 343-60]. David D. Hall, sin embargo, en «Toward a History of Popular Religion in Early New England» [*William and Mary Quarterly,* 41 (1984), 3-31] reconsidera el papel de la religión en la vida diaria. Robert G. Pope en *The Half Way Covenant: Church Membership in Puritan New England* (1969), Emory Elliott en *Power and Pulpit in Puritan New England* (1975) y David M. Scobey en «Revising the Errand: New England's Ways and the Puritan Sense of the Past» [*William and Mary Quarterly,* serie tercera, 41 (1984), 3-31] apuntan más a los problemas bíblicos e históricos que a las discrepancias internas. David S. Lovejoy proporciona un análisis interesante, si bien controvertido, en su libro *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution* (1985). El hecho de que Nueva Inglaterra fuera sólo una parte de la historia ha alcanzado un reconocimiento cada vez mayor, como es el caso de Breen, Jack P. Greene (1988) y otros estudiosos del tema.

No obstante, algunos historiadores americanos parecen tener en cuenta las circunstancias cambiantes de Gran Bretaña. Los puritanos fueron de nuevo perseguidos en el siglo XVII, lo que hizo que el Puritanismo se colocara a la defensiva. El sufrimiento, la creciente fragmentación y la tolerancia que generó la afluencia cada vez mayor de inmigrantes alteraron el proyecto inicial. El tiempo y la distancia sirvieron para debilitar los lazos con Inglaterra, así como algunos ideales: lo que era en principio un exilio temporal acabó haciéndose permanente. Gran Bretaña cambió: a partir de 1689 el poder de la corona disminuyó y los prostestantes fueron aceptados, a la vez que la Iglesia anglicana permanecía firmemente consolidada.

En *Winthrop's Boston,* Darret B. Rutman llega a defender que la influencia puritana en Nueva Inglaterra fue mínima. En consonancia con el creciente reconocimiento de los valores de la cultura india, historiadores como James Axtell (1974, 1981, 1989, Gary B. Nash (1972), Alfred W. Crosby (1972), Neal Salisbury (1982), Karen O. Kupperman (1980), Bernard Sheehan (1980) y William Cronon (1983) han reconsiderado los esfuerzos de apostolado, las limitaciones del cristianismo colonial y la idea de que los indios eran los decendientes de las tribus perdidas de Israel. En *Puritans, the Millenium and the Future of Israel* (1970) de Peter Toon, y en la obra de David S. Katz (1982) se tiene en cuenta que tras la inquietud religiosa existían algunas razones políticas y teológicas. Esta nueva valoración aparece también reflejada en el excelente libro de David D. Cronon titulado *Changes in the Land: Indians, colonists and the Ecology of New Egland* (1983).

Otros libros de enfoque más general son: *American Puritanism* (1970), de Darret B. Rutman; *Puritanism in America* (1973), de Larzer Ziff; *The Puritan Experiment* (1976), de Francis J. Bremer o *The Puritans in America: A Narrative Anthology* (1985), una magnífica colección de textos editada por Alan Heimert y Andrew Delblanco.

The Colonial Period of American History (1934), una historia de período colonial en cuatro volúmenes elaborada por Charles M. Andrews, sigue teniendo gran valor. Como ya se ha dicho, el magistral estudio de Bernard Bailyn titulado *the Peopling of British North America* (1986) contribuyó considerablemente a la comprensión de la experiencia de los primeros inmigrantes, mientras que su estudio previo sobre los comerciantes de Nueva Inglaterra (1955) analizaba la decadencia del ideal puritano original. El estudio de Larzer Ziff sobre John Cotton (1962) es

importante, mientras que Richard S. Dunn, en *Puritans and yankees: the Winthrop Dynasty and New England, 1630-1713* (1972), y Robert Middlekauff en *The Mathers: Three Generations of Puritan Intellectuals* (1971) se hacen eco de la mencionada evolución o decadencia. Patricia U. Bonomi (1986) proporciona una concisa panorámica de los cambios sociales, políticos y religiosos que se produjeron en el período colonial. En *Cotton Mather, the Young Life of the Lord's Rembrancer* (1978), David Levin profundiza con sensibilidad en las convicciones, actitudes y ajustes que marcaron un período crítico. *The Eastern Frontier: the Settlement of Northern New England, 1610-1673* (1970), de Charles E. Clark, es también de utilidad en materia de evolución. En *Coming Over* David Cressy explica los valores y creencias que llevaron consigo los emigrantes de las distintas regiones de Inglaterra. *In English Ways: The Movement of Societies and the Transferral of English Local Law and Custom to Massachusetts Bay in the Seventeenth Century* (1980), de David Grayson Allen, ilustra el proceso. David Hackett Fischer ha llevado esta perspectiva a sus últimas consecuencias en *Albion's Seed; Four British Folkways in American History* (Nueva York, 1989). Este libro ha suscitado gran polémica, como muestra el debate entablado en el número de abril de 1991 de *William and Mary Quarterly* (serie tercera, 48), que incluía artículos críticos de Jack P. Greene, Virginia De John Anderson, James Horn, Barry Levy y Ned C. Landsman, así como una réplica de David Hackett Fischer. La diversidad de circunstancias en las distintas regiones de Inglaterra es algo conocido desde antaño. Quedó claramente demostrado en trabajos como el de Margaret Spufford (1974), que cuestiona algunos puntos de la tesis de Fischer.

Una idea muy extendida fue la de la brujería. Antes de su trágica muerte, Christine Larner, con una mentalidad moderna, feminista e incisiva, analizaba el auge de la brujería en Europa (1984) y su expresión en Escocia (1981), haciendo referencia a una provocativa interpretación vertida anteriormente por Hugh Trevor Roper (1969). Paul Boyer y Stephen Nissenbaum (1974) han examinado de cerca las tensiones sociales que dieron lugar al fenómeno de Salem, mientras que John Demos ha situado todo este tema en el contexto cultural general de Nueva Inglaterra.

La llegada de inmigrantes ingleses con nuevas formas de fe religiosa a finales del siglo XVII deterioró aún más el aparente consenso y la cohesión. Los inmigrantes galeses y escoceses también contribuye-

ron a socavar las convicciones tradicionales. En *William Penn's «Holy Experiment»: The Founding of Pennsylvania* (1962), Edwin B. Bronner nos presenta de una manera excepcionalmente clara y concisa a los cuáqueros, sus doctrinas, ideales sociales y realidades. Hugh Barbour, por su parte, nos ofrece un conmovedor testimonio de sus apuros y tribulaciones iniciales en *The Quakers in Puritan England* (1964). James Levick (1983), A. H. Dodd —toda una autoridad y un precursor en estudios de este tipo— (1953, 1958) y Barry Levy (1988, 1991) consideraron los motivos que había detrás de la emigración de cuáqueros galeses, mientras que las posteriores oleadas de éstos aparecen en las obras de Maldwyn A. Jones (1975-76), Philip G. Davies (1985-86), Glanmore Williams (1979) y H. M. Davies (1991). David Williams (1949) narra en dos fascinantes artículos la persecución de los «indios galeses» por parte de un metodista galés que llegó al extremo de prestar sus servicios a la corona española. Glyn Williams ha realizado un estudio interesante y exhaustivo del asentamiento galés en la Patagonia a finales del siglo XIX.

El mayor experto en el tema de la influencia cuáquera en América es Frederick Tolles (1948, 1952, 1960). Existen libros antiguos sustanciosos: los de RW. C. Braithwaite (1912, 1919) y Rufus M. Jones. El material de la época es abundante, ya que los cuáqueros cultivaban asiduamente el género de la autobiografía. En el siglo XVII, el insigne George Fox, como nos recuerda Kenneth L. Carroll (1972), ejerció de misionero en las colonias durante algún tiempo. William A. Savery (1834), Thomas Shilitoe (1839), Samuel Fothergill (1844) —editados por George Crosfield—, David Sands (1848), John Comly (1858), Anna Braithwaite (1905), Jonathan Dymond (1911) son algunos de los personajes de los siglos XVIII y XIX que trabajaron y escribieron sus impresiones a ambos lados del Atlántico. En estos testimonios se ponen de manifiesto las tupidas redes familiares. E. Digby Baltzell (1979) ha reflejado de manera vivaz las diferencias culturales y religiosas entre Nueva Inglaterra y Pennsylvania. La investigación más reciente ha reafirmado la influencia de la pequeña comunidad cuáquera en los negocios, la política y las actividades humanitarias del Nuevo Mundo. *A People Among Peoples: Quaker Benevolence in Eighteenth Century America* (1963), de Sydney V. James, es un soberbio estudio acerca de dicha influencia. John Joseph Gurney (1962) considera a David E. Swift un banquero, misionero y viajero muy influyente en América.

Colonists from Scotland (1956), de Ian Charles Cargill Graham, es una guía fundamental. La actitud solidaria de Escocia fue decisiva para el imperio colonial británico en los albores del fatídico plan de Darien. El ensayo seminal de Bernard Bailyn y John Clive (1954) hacía especial hincapié en las estrechas relaciones entre Escocia y América, un aspecto al que no se ha prestado demasiada atención. Sin embargo, como muestra A. Roger Ekirch (1984), algunos escoceses no viajaron por voluntad propia, sino que llegaron a América en calidad de convictos. El vínculo escocés fue considerable, como George A. Shepperson (1951, 1953), W. R. Brock y yo (1984) defendemos. Recientemente, los estudiosos americanos se han interesado mucho por este tema. La influencia religiosa descrita por Leigh Eric Schmidt (1989) se mantuvo bajo otras formas en educación, filosofía popular y, finalmente, en la conciencia de los propios ciudadanos. Los estudios de Douglas Sloan (1971), Donal Meyer (1972) y Howard Miller (1976) aportan abundantes pruebas de ello en materia de educación. Ian C. C. Graham y Ned Landsman dan excelente cobertura al tema de la contribución de los escoceses al desarrollo de las colonias del centro y del sur. La creciente influencia de los emigrantes escoceses ha sido reconocida más recientemente por Landsman (1985, 1989, 1991), J. M. Bumsted (1978, 1982, 1987), Malcolm Gray (1973) y por mí en *Portable Utopia: Glasgow and the United States, 1820-1920* (Aberdeen, 1984). La influencia religiosa y las relaciones comerciales proliferaron sobre todo entre las colonias y Glasgow, como han apuntado Tom Devine, Jacob M. Price, Harold Simonson (1989) y otros. Los planes canadienses de Lord Selkirk han atraído la atención de John Morgan Grey (1963) y J. M. Bumsted (1978, 1982). Leonard J. Trinterud (1949) continúa siendo el punto de partida para cualquier estudio de las comunidades presbiterianas. *Scotus Americanus* (1982), de William R. Brock, sienta las bases para la investigación de las conexiones presbiterianas escocesas. A pesar de su antigüedad, "American Presbyterianism, Its Origin and Early History (1885), de Charles Augustus Briggs, sigue siendo una mina de información. Estudios pretéritos sobre presbiterianismo, como la compilación de Richard Webster (1857), resultan todavía útiles. *Holy Fairs: Scottish Communions and American Revivals in the Early Modern Period* (1989), de Leigh Eric Schmidt, nos ayuda a entender la actual vida congregacional en ambas comunidades, la escocesa y la americana. Necesitamos un nuevo trabajo global.

La autobiografía de la presbiteriana Isabella Graham, publicada de forma anónima en 1843, analiza las inquietudes surgidas a finales del siglo XVIII. Su consejero y guía espiritual, Janconb Ven Vechten, estudió la figura de cierto clérigo muy influyente a ambos lados del Atlántico en *The Memoirs of John Mason* (1856).

El material sobre la emigración galesa es escaso, y hasta hace bien poco era mínimo. Se reduce a un primer estudio de A. H. Dodd (1953), otro sobre cuáqueros de James Levick (1893), un ensayo y una colección de documentos recogidos por A. Conway, un libro de Hartman que toca aspectos variados y los trabajos de David Ellis (1973), M. A. Jones (1975-76), Glyn Williams (1975) y Glanmore Williams (1979).

El contexto económico de la emigración religiosa del siglo XVIII y su evolución se pueden encontrar en el excelente estudio de Peggy K. Liss (1983). Gary B. Nash (1968, 1979) proporciona una interesante argumentación, de gran nivel, sobre el impacto de los factores económicos en la hegemonía religiosa de Pennsylvania y los elementos urbanos de las colonias. El maravilloso estudio de Caroline Robbins titulado *Eighteenth Century Commonwealthman* (1959) analiza en profundidad el mundo cultural y religioso del otro lado del Atlántico.

La educación preocupó a los colonos de Nueva Inglaterra desde el principio, como demuestra la fundación de Harvard en 1636, de las que nos da cumplida cuenta Samuel E. Morison (1936). Bernard Bailyn, por su parte, nos ofrece una visión general de *Education in the Forming of American Society* (1960). James D. McCallum (1934) aludió hace tiempo a los esfuerzos por establecer Dartmouth, convertir a los indios y recaudar fondos para tal fin en Gran Bretaña. La actividad de los anglicanos se centró en torno al trabajo misionero de la Sociedad para la Propagación del Evangelio, como han indicado John Calam (1971) y H. J. Thompson (1951). En el siglo XVIII, ciertos factores contribuyeron a la proliferación de escuelas en las colonias; por un lado, la religión estaba sometida a continuos ataques, y por otro, la economía requería funcionarios cultos y la Iglesia, por su parte clérigos preparados. Como apuntan Esmond Wright (1969), Howard Miller (1976), Douglas Sloan (1971) y R. B. Sher (1985), la contribución escocesa fue desproporcionada en relación al número de individuos. En caso de necesidad, esto queda demostrado de manera irrefutable por V. L. Collins en *President Witherspoon* (1925), la biografía de aquel influyente educador y único signatario religioso de la declaración de independencia. La tradicción es-

cocesa de Princeton pervivió bajo la presidencia de James McCosh en el siglo siguiente, como muestra J. David Hoeveler en su obra de carácter general (1981).

La historia general del período colonial queda bien reflejada en el breve libro de R. C. Simmons (1976), en la colección de ensayos recogida por T. W. Tate y David L. Ammerman (1979) y en la obra de Ian K. Steele. Los intereses económicos británicos en América aparecen convenientemente documentados en los trabajos de Paul G. E. Clements (1953, 1955). Peter Marshall y Glyn Williams (1980), así como Tom Devine, hacen lo propio con Maryland en los siglos XVII y XVIII (1980 y 1974); W. G. Kerr Dorothy Adler (1970) y W. Turretine Jackson (1973) se ocupan del oeste en el siglo XIX; Norman S. Buck se centra en el tema del comercio (1925); la formación de la civilización transatlántica en los siglos XVIII y XIX es evocada por Michael Kraus (1949) y Robert Kelley (1969). David J. Jeremy describe admirablemente la trasferencia de tecnología en *Transatlantic Industrial Revolution: The Diffusion of Textile Technologies between Britain and America, 1790-1830s* (Oxford, 1981). El reclutamiento de personal aparece en la obra de Daniel Creamer (1941) y en el artículo de Ray Ginger titulado «Labor in a Massachusetts Cotton Mill, 1853-60» [*Business History Review,* 28 (1953), 67-91]. Las convicciones culturales comunes llenan la obra de Christopher Mulvey (1983). Los acontecimientos más recientes aparecen en los trabajos de Bruce M. Russet (1963). El pequeño pero indispensable libro de Frank Thistlethwaite (1959) sobre las conexiones anglo-americanas ha aumentado su valor con el tiempo. El impacto de América en los demócratas británicos puede verse en David Paul Crook, *American Democracy in British Politics, 1815-1840* (Oxford, 1965) y en G. G. Lillibridge, *Beacon of Freedom: The Impact of American Democracy upon Great Britain 1830-70* (Filadelfia, 1954). Sobre la influencia general en Inglaterra alrededor de 1900 trata el libro de Richard Heathcote Heindel (1940). Distintos visitantes americanos aparecen en los trabajos de William Sachse (1956) y en *Return to Albion: Americans in England, 1760-1940* (Nueva York, 1979), de Richard Kenin. Otros idealistas son analizados en R. Lawrence Moore, *European Socialists and the American Promised Land* (Nueva York, 1970).

E. L. Tuveson (1948, 1968) mostró la pervivencia de las ideas milenaristas y el sentido de misión providencial en América. Muchos puritanos estuvieron alentados por embriagadores sueños de este tipo,

como ha puesto de relieve J. F. Maclear en sus admirables obras (1955-56 y 1975). W. H. C. Armytage (1961) analiza pormenorizadamente el entusiasmo de los británicos por las comunidades ideales. Este fervor se trasladó al milenarismo transatlántico, como muestran Ira Brown (1952-53), J. F. C. Harrison (1969), J. W. Davidson (1977), Clarke Garret en el contexto revolucionario anglo-francés (1975) y W. H. Oliver. Pero el mejor y más convincente estudio, que refleja las inquietudes actuales, es el de E. R. Sandeen (1970).

El fermento religioso británico del siglo XVI creó una situación política y religiosa difícil. John Bossy (1976) ha mostrado brillantemente su impacto prolongado en la comunidad católica inglesa, mientras que el decano de los historiadores del catolicismo americano, John Tracy Ellis (1965) refleja la experiencia colonial. El origen de la antipatía hacia España aparece bien documentado en el breve pero clarificador trabajo de William S. Maltby (1971). La persistencia del sentimiento anticatólico en el mundo transatlántico en el siglo XIX puede rastrearse en la obra de Ray A. Billington (1983) y Mary Augustina Ray (1936).

La emigración desde Gran Bretaña a Norteamérica fue el resultado de muchos y complejos factores. Nicholas Canny (1973, 1976, 1979, 1987), Philip S. Robinson (1984) y D. B. Quinn (1966) nos convencen de que la experiencia colonial inglesa influyó decisivamente en Irlanda y sirvió de estímulo para la posterior colonización hacia el oeste. En *The Westward Enterprise: English Activities in the Atlantic and America, 1480-1650* (1979), editado por K. P. R. Andrews, N. P. Canny y P. E. H. Hair se profundiza magistralmente en las conexiones transatlánticas del siglo XVII. A. Roger Ekrich (1985, 1987) ofrece un estudio actualizado sobre los convictos británicos cuyo traslado a América fue menos moral y también menos voluntario. Malcolm Gray (1973) ha revelado el impacto de la emigración escocesa hasta 1875.

Entre los primeros colonos de Nova Scotia, Prince Edward Island y Newfoundland había muchos escoceses, como cuentan a la perfección Bumsted (1978, 1987) y Winthrop Pickard Bell (1961). Leslie S. Church (1932), con su consistente visión del inusual origen de Georgia como refugio y baluarte del imperio, ha abierto nuevos horizontes al estudio del tema.

Historiadores como Stephen Foster (1971, 1981, 1984) y Philip Gura (1984) han mostrado las dificultades que entrañaba el mantener el tan alabado propósito unitario y providencialista. La complejidad y

diversidad del desarrollo de las primeras colonias han sido reconocidas de manera brillante por T. H. Breen en varios estudios, mientras que Kenneth A. Lockridge (1968, 1970, 1981) se ha ocupado de los casos locales. El fascinante estudio de Robert Middlekauf sobre las tres generaciones de Mathers (1971) analiza espléndidamente los compromisos y reajustes llevados a cabo por los líderes puritanos. Este punto de vista está apoyado por Bernard Bailyn (1955) y James Levin (1973).

No obstante, el fervor de Nueva Inglaterra fue importado de nuevo en Gran Bretaña durante la guerra civil, como ha revelado J. F. MacLear en su fascinante estudio (1975). William Sachse y otros han mostrado la continuidad de la comunidad religiosa transatlántica.

Los orígenes del Gran Despertar han suscitado gran polémica. Las breves conclusiones de John Walsh (1966) siguen imponiéndose. W. R. Ward (1980) ha hecho hincapié en el componente seglar. James William Jones planteó la situación en su importante libro *The Shattered Synthesis: New England Puritanism before the Great Awakening* (New Haven, 1973). Un punto de partida importante en América es la obra de Donald G. Mathews (1969), mientras que otros autores como Patricia Tracy (1979) recalcan la importancia de Jonathan Edwards, Whitefield o la escasez de clérigos en la localidad; Marilyn J. Westerkamp, por su parte, señala la emergencia del componente seglar o, desde una perspectiva más general, la reacción ante el desmoronamiento de viejas convicciones en una sociedad en proceso de transformación. Susan Durden (1986) apunta al uso eficaz del evangelio en una primera campaña orquestada en la prensa. Varios estudios se centran en colonias concretas: Charles H. Maxson, *The Great Awakening in the Middle Colonies* (Chicago, 1920); Wesley M. Gewehr, *the Great Awakening in Virginia, 1740-1930* (Durham, Carolina del Norte, 1930); Edwin S. Gaustad, *The Great Awakening in New England* (Nueva York, 1957); C. C. Coen, *Revivalism and Separatism in New England, 1740-1800* (1962); Richard L. Bushman, *From Puritan to Yankee* (1970); Milton Coalter (1980) y otros.

Susan O'Brien (1986) demuestra minuciosamente la conexión transatlántica, como también lo hace —aunque tengo mis reservas —Marilyn J. Westerkamp (1988). Norman Fiering sitúa a Jonathan Edwards en el contexto británico en *Jonathan Edwards' Moral thought in its British Context* (Chapel Hill, 1981). No todos los cristianos respondieron favorablemente, como es el caso de los cuáqueros, algo que señala Frederick B. Tolles (1945).

El seminal ensayo de Bernard Bailyn y John Clive (1945) hacía especial hincapié en las estrechas relaciones entre Escocia y América, un aspecto al que no se ha prestado demasiada atención.

Los intensos sentimientos religiosos inyectados en la revolución americana tuvieron considerables repercusiones. Alimentó sueños embriagadores, como puede verse en James West Davidson, *The Logic of Millenial thought: Eighteenth Century New England* (1977). Bernard Bailyn ha examinado brillantemente, y con su inimitable estilo, las ideas que sustentaron la mencionada revolución en The Ideological Origins of the American Revolution (1967). Como han puesto de manifiesto Alice Baldwin (1928) y Philip Davidson (1941), el conflicto político y el religioso se confundieron durante mucho tiempo. La estructura de las relaciones religiosas transatlánticas fue remodelada. La Iglesia anglicana tenía que encontrar obispos. Se reorganizó la metodista y, como apunta W. R. Ward (1973), se fortaleció cada vez más con la ayuda de los predicadores ingleses y la tradición wesleyana (véase Frank Baker —1976— y George Claude Baker Jr. —1941—). Los anglicanos tuvieron que reajustar su posición e implantar un episcopado en América, como han señalado Carl Bridenbaugh (1962), Arthur L. Cross (1902), Clara L. Loveland (1956) y F. V. Mills (1978). John Guilday (1920) y después Annabelle Melville (1955) han mostrado en múltiples ocasiones que el catolicismo se renovó y estableció una jerarquía americana encabezada por el terrible John Carroll.

Un fervor parecido estuvo presente en la guerra de Secesión, como se ve en *American Apocalypse: Yankee Protestant and the Civil War* (1978), de James H. Moorhead.

Con las revoluciones francesa y americana se incrementaron las conexiones. *Stress and Stability in Late Eighteenth Century Britain* (1984), de Ian R. Christie, es un conciso análisis del contexto. El desafío de la «religión racional» aparece en el estudio de Carl B. Cone sobre Richard Price (1952). *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America* (1952), del conde Morse Wilbur, sigue siendo un clásico en la materia, aunque *The Beginnings of Unitarianism in America* (1959), de Conrad Wright es referencia útil. La emergencia del unitarianismo y el universalismo transatlántico a finales del siglo XVIII es objeto de estudio para Richard Eddy (1884) y Geoffrey Rowell (1971), mientras que Allen Seaburg (1967) se ocupa de los misioneros posteriores. H. R. Murphy (1955) trata de manera interesante aquella revuelta contra la ortodoxia.

El concepto que los británicos tenían de Norteamérica en el siglo XIX aparece claramente recogido por Max Berger (1945) y R. L. Rapson (1971), mientras que el viejo estudio de John B. Brebner (1945) sobre las interconexiones en el Atlántico Norte sigue conteniendo información significativa, si bien se ha visto superado por el de John L. Findlay, titulado *Canada in the North Atlantic Triangle* (Toronto, 1975).

La reforma evangelista experimentó pronto nuevos y múltiples brotes. *The Politics of English Dissent: The Religious Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements from 1815 to 1848* (London, 1959), de Raymond G. Cowherd, es un excelente estudio breve sobre el tema, mientras que *The Social Ideas of Northern Evangelists, 1826-60* (1954), de George C. Cole Jr. ilustra la expresión práctica de las convicciones. La obra de Richard Cawardine (1978) es de consulta obligada en cuanto a las vinculaciones inglesas y galesas. David W. Bebbington, *Evangelicanism in Modern Britain: A History from 1730 to the 1980s* (1989) es una extensa obra enciclopédica. Del lado americano, Alice Felt Tyler fue precursora en el estudio del tema (1944) y mostró las condiciones que permitieron que el entusiasmo y la concepción optimista del hombre que caracterizaban al evangelismo transformaran el estado de Nueva York. El estudio de Timothy L. Smith titulado *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth Century America* (1957) sigue constituyendo una fuente fundamental al poner en relación el afán evangélico y el reformista. Clifford S. Griffin (1960) captura la naturaleza paternalista de las inquietudes humanitarias en la América del siglo XIX. John L. Thomas (1965) hace referencia al carácter romántico de la revuelta. Nathan O. Hatch (1989) describe cómo este tipo de influencias contribuyeron a la democratización de la cristiandad en *The Democratisation of American Christianity*. Los trabajos de Jack S. Blocker sobre la temperancia (1985, 1989) sientan las bases para una consideración de la gran alianza transatlántica contra la bedida.

J. F. Maclear, un estudioso al que no se ha prestado demasiada atención, nos ayuda a comprender los vínculos transatlánticos en este período. Sus estudios sobre la Alianza Evangélica (1979) y su relación con el inconformismo británico (1980) tienen un valor incalculable. Su obra se puede complementar con la de Douglas Maynard (1961-62), que se ocupa de la Convención Mundial Antiesclavista de 1840. Keith J. Hardman (1987) ha escrito la primera biografía moderna de Charles G. Finney, el arquitecto de la reforma evangelista del siglo XIX. Su ex-

presión urbana queda analizada en el libro de Carroll Smith-Rosenberg sobre la misión de la ciudad de Nueva York (1970). Como muestra Clyde Binfield de forma erudita, el trabajo de George Williams y la creación de la Asociación Cristiana de Hombres Jóvenes supusieron un gran impulso. La autobiografía de Finney (que se ha reeditado con frecuencia) proporciona muchas ideas interesantes, al igual que los estudios de sus contemporáneos: David O. Mears, *Life of Edward Norris Kirk* (1877) y Bennet Tyler, *Ashabel Nettelton* (1854).

Muchos sacerdotes y predicadores fueron célebres a ambos lados del Atlántico. Muchos intercambiaron púlpitos, hicieron giras y asistieron a convenciones en Gran Bretaña y América (véanse, por ejemplo, los trabajos de Lyman Beecher (1961), James Dixon (1849), Lorenzo Dow (1857) o John Dunmore Lang, el escocés que ejerció gran influencia en Australia). Lewis Perry (1980) trata la figura del unitario Henry Clarke Wright, un heterodoxo del mundo atlántico. El reverendo escocés David Macrae fue quizás el personaje literario más ameno e interesante (1871, 1876, 1885, 1908). Puede que Benjamin Chidlaw (1890) sea el galés más conocido, pero hubo muchos otros que influyeron en el despertar religioso de 1904-5.

Además del mormonismo, muchas influencias religiosas de América penetraron en Gran Bretaña. Louis Billington ha estudiado la breve influencia de los Milleritas (1967). Sus otros trabajos desarrollan las interconexiones entre los reformistas humanitarios (1978, 1979). El movimiento de Santidad de Phoebe Palmer entró en Gran Bretaña a mediados del siglo XIX y echo raíces duraderas. El precursor del estudio de este movimiento y del de los Nazarenos es Timothy L. Smith (1979, 1982).

Otros movimientos urbanos de finales del siglo XIX adquirieron popularidad y, al menos a corto plazo, triunfaron. James F. Findlay ha estudiado a fondo el de Moody y sus cruzadas (1969). La demanda de una religiosidad más sensible y emotiva dio origen a movimientos de reafirmación. En opinión de Dieter Voll (1963), las nociones evangélicas penetraron en el catolicismo anglosajón y fortalecieron a largo plazo su influencia sobre el anglicanismo. Martin Easterday ha estudiado el movimiento de Santidad (1980), mientras que Raymond J. Cunningham toma en consideración su impacto en la religión de América (1974).

Como se ha sugerido anteriormente, el milenarismo persistió, y su repercusión alcanzó más allá del siglo XIX. Una de sus expresiones era la esperanza de paz perpetua. El extenso estudio de Peter Brock (1968) sobre la cruzada transatlántica amplía los trabajos anteriores de Merle Eugene Curti (1965, 1937).

La historia religiosa más singular del siglo XIX es la de los mormones. Aunque sufrió altibajos, su rápida expansión fue todo un éxito. *Expectations Westward* (1965), de P. A. M. Taylor sigue siendo un clásico en la materia. Puede complementarse con la reciente colección de ensayos sobre mormones británicos titulada *Mormons in Early Victorian Britain,* editada por Richard L. Jensen y Malcolm R. Thorp (1989).

La abolición de la esclavitud despertó mucho interés. Los dos exhaustivos estudios sobre la esclavitud de David Brion Davis (1966, 1975) son textos básicos. Sus otros estudios sobre los unitarios británicos (1960, 1961) deberían complementarse con los de Douglas Stange sobre abolicionismo y conservadurismo unitario en el mundo transatlántico (1977, 1978, 1980, 1984). La campaña británica se sustentaba en las actividades del cuáquero Thomas Clarkson, del evangelista William Wilberforce y del unitario William Smith, como muestran sus respectivos biógrafos. Bruce Sturgis ha puesto de manifiesto las divergentes reacciones presbiterianas (1949-50). Charles Bouvier Swaney ha estudiado las discrepancias metodistas (1926) y Jean R. Soderlund las cuáqueras (1985). *Testing Chains* (1982), de Michael Craton, aporta pruebas de la resistencia de colectivos como el de los indios del oeste. Larry Tise (1987) muestra que no todas las comunidades religiosas apoyaban el abolicionismo.

Robin Winks (1972) estudia las venturas y desventuras de los negros en Canadá, mientras que la autobiografía de Egerton Ryerson *(Autobiography,* 1884) es un relato sugestivo de las vicisitudes por las que atravesó el metodismo en el mundo atlántico.

The Anti-Slavery Impulse, 1930-44 (1933), de Gilbert Hobbs Barnes, muestra el predominio de motivos religiosos en la campaña abolicionista. Howard Temperley (1970) sigue siendo una autoridad en materia de cooperación moral transatlántica y su obra puede complementarse con la de Batty Fladeland (1972). Christine Bolt (1969) sigue dicha historia hasta finales del siglo XIX. La movilización de los negros en la campaña británica aparece bien documentada en los estudios de J. R. M. Blackett (1938) y Raymond G. Cowherd (1956). El breve es-

tudio de Reginald Coupland (1933), al igual que su biografía de Wilberforce, se está quedando anticuado. D. B. Davis (1960, 1961) y K. Charlton (1972) describen muy bien el activismo local británico. Algunos personajes singulares de aquel movimiento cruzaron a menudo el Atlántico. Anthony Barker ha retratado con simpatía a uno de ellos en *Captain Charles Stuart, Anglo-American Abolitionist* (1986). F. J. Klingberg (1927) y Clare Taylor (1974) han documentado más exhaustivamente la fuerza de aquel atropello moral y religioso. C. Duncan Rice ha aportado cuatro magníficos trabajos que nos ayudan a comprender el sentido general del levantamiento contra la esclavitud en América, especialmente el activismo escocés (1975, 1979, 1981, 1983). R. J. M. Blackett también trata el tema en *Building an Anti.-Slavery Wall: Black American in the Atlantic Abolitionist Movement* (1983).

El consumo de alcohol era otro vicio transatlántico. Los evangelistas lo combatieon enérgicamente. *Drink and the Victorians* (1971), de Brian Harrison, es indispensable para conocer el desarrollo de los acontecimientos en Gran Bretaña. *Life's Battles* (1888) es la deliciosa autobiografía del activista Thomas Whitaker, un hombre que se hizo a sí mismo. FR. Mathew señala la importancia del sacerdote irlandés J. F. Maguire (1863) un aspecto que debería ser tenido en cuenta.

Olive Checkland hace referencia al fervor religioso y filantrópico en su sólida obra titulada *Philantropy in Victorian Scotland* (1980). Estas actividades de carácter voluntario eran una réplica a la experiencia americana.

En el mundo atlántico, y en un contexto de expansión industrial y afluencia masiva de inmigrantes, se producían cambios sociales de mayor envergadura. La demanda de una liturgia más colorista y de unos templos más sofisticados se tradujo en la expansión de la arquitectura neogótica, como señala Phoebe B. Santon (1968, 1971). El movimiento de Oxford, que giró en torno al grupo formado por John Henry Newnan y sus amigos, es bien conocido. El material literario es inmenso. Sheridan Gilley es el más perspicaz de sus biógrafos recientes (1990). Sin embargo, el estudio realizado por Meriol Trevor (publicado en dos volúmenes) sigue expresando mejor que ningún otro las impresiones de Newman; la extensa biografía escrita por Ian Ker comparte el mismo punto de vista. El movimiento de Oxford tuvo escasa resonancia en América, pero influyó en las vidas de Thomas Hecker (W. F. Holden, 1958), Orestes A. Brownson (Arthur Schlessinger Jr., 1938) y otros,

como exponía ya Clarence Walworth, una autoridad en la materia (1895).

Owen Chadwick analiza con su destreza característica la secularización de Europa en el siglo XIX en su libro *Secularization of the European Mind the Nineteenth Century* (1975). Susan Budd ha buscado su propia interpretación para la expansión de ateísmo, el agnosticismo y el librepensamiento en Inglaterra (1967, 1977). Dichos sentimientos reforzaron la corriente secularista, que adoptó una postura activista y militante a ambos lados del Atlántico. Edward Royle —con algo de humor (1974, 1980)—, al igual que Albert Post (1943) y Sidney Warren (1943), ha indicado que, si bien su popularidad fue limitada, su fuerza intelectual fue grande. La feminista Fanny Wright, exponente pintoresco del librepensamiento, ha inspirado varias biografías; la última es la de Celia M. Eckhardt.

En contraste con estas tendencias, el espiritualismo ofrecía una mayor seguridad. Como revela el fascinante trabajo de Logie Barrow (1986), entre sus seguidores —en la segunda mitad del siglo XIX— se contaban tanto figuras relevantes como personajes de la plebe. Joseph Barker era uno de ellos. Su autobiografía, editada por Anthony J. Barker (1880), nos introduce en el mundo de un autodidacta lleno de aspiraciones. Su odisea espiritual, que parte de la religión, pasa por el espiritualismo y llega al ateísmo en América, para luego regresar a la religión en Gran Bretaña, resulta fascinante.

Rowland Tappan Berthoff (1953), Clifton K. Yearley Jr. (1957) y Charlotte Erickson (1972) han documentado a conciencia la oportuna afluencia de trabajadores al mundo transatlántico en el siglo XIX. *Invisible Immigrants: The Adaptation of English and Scottish Immigrants in Nineteenth Century America* (Londres, 1972), de Erickson, está plagado de testimonios del drama humano que supuso la emigración para ingleses y escoceses. S. C. Johnston nos proporciona los datos reales esenciales en *Emigration from the United Kingdom to North America* (Londres, 1966). Howard L. Malchow (1979) muestra las inquietudes morales que estimularon la emigración de niños y de otros colectivos que corrían peligro en Gran Bretaña.

El metodismo cruzó el Atlántico con los mineros de Cornualles. Arthur Cecil Todd (1967), A. L. Rowse (1969) y John Rowe, entre otros, muestran la fuerza y la continuidad de aquel compromiso.

Las mujeres han atraído algo más de atención últimamente. Emory Battis (1962) estudia con más profundidad que los demás autores las batallas teológicas que surgieron en el siglo XVII en torno a la figura de Anne Hutchinson con relación al papel de cada sexo. Roger Thompson, por su parte, establece algunas comparaciones interesantes (1974). En el siglo XVIII, las mujeres cuáqueras destacaron especialmente, mientras que en el siglo XIX, la figura clave en el continente fue la unitaria Harriet Martineau, como sostiene R. K. Webb (1960). Debora M. Valenze (1988) pone de relieve el importante y precursor papel de la mujer en los asuntos religiosos del siglo pasado. Shelton Reed (1988) hace hincapié en los aspectos femeninos del catolicismo en el mundo anglosajón. Jane Rendall (1985, 1987) ha acercado la historia transatlántica al mundo de hoy. Como han demostrado ella y Peter Tolis (1952), las mujeres cuáqueras adquirieron especial relevancia. Jo Manton (1976) expone de manera algo irregular el papel de la unitaria Mary Carpenter. Las actividades transatlánticas de Mary Gove Nichols, figura extraordinaria del espiritualismo que más tarde se convirtió al catolicismo, aparecen reflejadas en un libro de John B. Blake y en otro mío (1982).

David Bebbington —más ampliamente (1982)— y Clyde Binfield —con su ingenio y sagacidad característicos (1973, 1979)— retratan el inconformismo británico del siglo XIX, que se asemejaba bastante al americano. Como apuntó E. M. Howse (1952), su raíz estaba en Wilberforce y los evangelistas de la secta de Clapham. John Kent (1978) describió a la perfección aquella mentalidad tan influyente. Richard Cowardine hace un estudio global de la misma (1978) en el que alude a la mencionada base común. J. F. MacLear, por su parte, ha publicado una serie de artículos (1975, 1979, 1980) que narran la historia de la cooperación transatlántica entre los protestantes del siglo XIX. John Pollock ata varios cabos relativos al evangelismo transatlántico en *The Keswick Story* (1964). Los vínculos evangelistas son el tema de un posterior estudio de George M. Marsden (1977), que sugiere que el impacto fue mucho mayor en América.

Con relación a la reforma urbana, el protestantismo compartía las mismas opiniones a ambos lados del Atlántico. *Protestant Churches and Industrial America* (1949), de Henry F. May, sigue siendo un clásico. C. Howard Hopkins (1940) amplía dicho estudio, mientras que A. I. Bell (1960) aporta el ejemplo católico. Las diferencias transatlánticas se pueden deducir de la estructura social británica y de otros aspectos que

se tratan en los libros de Hugh McLeod (1974) y Stephen Yeo (1976). Los grupos religiosos reaccionaron de distinta manera ante el panorama urbano e industrial. Como ya se ha dicho, Brian Harrison nos ha proporcionado un espléndido estudio sobre la temperancia en el contexto social y religioso del siglo pasado (1971). A. I. Abell (1945), Henry F. May (1949) y Peter d'A Jones (1968) establecen el punto de partida para conocer la reacción de la Iglesia ante las escalofriantes condiciones urbanas. El caso concreto de la Iglesia católica y su respuesta a los cambios sociales de finales del siglo XIX queda reflejado magistralmente en el extraordinario estudio de Henry J. Browne sobre los sindicatos. El máximo exponente de las inquietudes reformistas comunes lo constituyeron los congregacionalistas. Entre ellos destacó el fabuloso periodista W. T. Stead. Hace falta actualizar la biografía de F. White (no disponemos de su fecha de publicación). J. H. Dorn (1967) da cumplida cuenta de las actividades americanas de Washington Gladden, el prolífico sacerdote de Ohio, pero habría que tener también en cuenta su popularidad en Gran Bretaña.

La Alianza Presbiteriana Pran estaba bien organizada y celebraba convenciones semestrales a ambos lados del Atlántico. P. D. Jordan nos proporciona una visión general de sus inquietudes. A mi parecer se trata de una lógica réplica al ultramontanismo resurgente a partir de 1870, al desafío de la ciencia, a la aparición de los barrios pobres y a la necesidad de promover la acción pastoral en las ciudades.

El despertar religioso supuso un factor clave. W. G. McLoughlin (1978) ha elaborado un breve manual tremendamente útil para comprender la importancia global del citado fenómeno desde sus orígenes hasta nuestros días. Susan Durden (1986) nos presenta los distintos métodos profesionales empleados para la propagación de los primeros éxitos de la reforma.

Sydney E. Ahlstrom (1955), J. David Hoeveler Jr. (1981), Mark A. Noll (1985) y yo (1984) hemos insistido en la persistencia de la filosofía escocesa del Sentido Común hasta 1876 aproximadamente. El protestantismo transatlántico se vio además influido por el darwinismo y desarrolló por un lado tendencias modernistas y por otro un tradicionalismo de carácter emotivo. Las obras de Raymond J. Cunningham (1974), David W. Bebbington (1989) y George M. Marsden (1977, 1980) muestran el carácter más espiritual y menos intelectual del evangelismo a finales del siglo XIX. El excelente análisis que Marsden lleva

a cabo sobre el fundamentalismo (1977, 1980) permite comprender la evolución del protestantismo americano en el siglo XX. El breve e incisivo libro de Steve Bruce (1988) enriquece este esquema evolutivo con elementos políticos y alguna comparación con el caso británico.

David Perman (1977) proporciona un cuadro general bastante claro de la evolución religiosa reciente en Gran Bretaña, mientras que Roderick Phillips nos descubre aspectos tremendamente interesantes de los cambios sociales y religiosos en su voluminoso libro *Putting Asunder: Divorce in Western Society* (1988). Al no existir ni un sólo estudio sobre las relaciones transatlánticas desde la Segunda Guerra Mundial, las mejores síntesis de los acontecimientos recientes pueden encontrarse en los libros de texto que se citan en las notas del final.

La lista que aparece a continuación contiene todos y cada uno de los trabajos que se han utilizado en la elaboración del presente estudio: textos de carácter general, que a menudo arrojaron luz sobre las actividades, por ejemplo, de los mineros procedentes de Escocia y Cornualles, que cuando emigraron al Nuevo Mundo se llevaron consigo su fe; autobiografías de clérigos que adquirieron relevancia a ambos lados del Atlántico, así como los libros y artículos de rigor sobre aspectos particularmente interesantes. Todos ellos están relacionados con las correspondientes notas del texto.

BIBLIOGRAFÍA

Aaron l. Abell, «The Reception of Leo XIII's Labor Encyclical in America, 1891-1919», *Review of Politics,* 7 (1945) 464-895.

Aaron I. Abell, *American Catholicism and Social Action: A Search for Social Justice, 1865-1950 (Nueva York 1960).*

Robert H. Abzug, *Passionate Crusader: Theodore D. Weld and the Dilemma of Reform* (Nueva York 1980).

John Adair, *The Puritans in England and America* (Londres 1982).

William Adamson, *The Life of the Rev. James Morison, D.D.* (Londres 1898).

William Adamson, *The Life of the Rev. Fergus Ferguson* (Londres 1900).

Dorothy R. Adler, *British Investment in American Railways, 1834-1898,* (Charlottesville, 1970).

Sydney E. Ahlstrom, «The Scottish Philosophy and American Theology» *Church History* 24 (1955) 257-72.

Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven 1972).

Sydney E. Ahlstrom, «Annus Coeptis: America as an Elect Nation. The Rise and Decline of a Patriotic Tradition», 315-337 in F. Forester and Timothy Gage, eds., *Continuity and Discontinuity in Church History, Essays Presented to George Huntston Williams* (London 1979).

Catherine L. Albanese, *Sons of the Fathers: The Civil Religion of the American Revolution* (Philadelphia 1976).

Raymon W. Albright, *A History of the Protestant Episcopal Church,* (Nueva York 1964).

A. M. Allchin, *The Silent Revolution: Anglican Religious Communities, 1845-1900* (Londres 1958).

Guy Aldred, *Richard Carlile* (Glasgow 1940).

William Lindsay Alexander, *Memoir of the Life and Writings of Ralph Wardlaw, D.D.* (Edimburgo 1856).

Alexander V. G. Allen, *Life and Letters of Phillips Brooks,* 3 vols. (New York 1901).

James B. Allen and Thomas G. Alexander, eds., *Manchester Mormons: The Journal of William Clayton, 1840-42* (Santa Barbara, Cal., 1974).

James B. Allen and Malcolm R. Thorp, *«The Mission of the Twelve to Englad, 1840-41: Mormon Apostles and the Working Classes», Brigham Young University Studies* 15 (1975) 499-526.

Olive Anderson, «Women Preachers in Mid-Victorian Britain: Some Reflexions on Feminism, Popular Religion and Social Change», *Historical Journal,* 11 (1969) 467-84.

Virginia DeJohn Anderson, «Migrants and Motives: Religion and Settlement of New England, 1630-1640, *New England Quarterly,* 58 (1985) 339-83.

Charles M. Andrews, *The Colonial Period of American History,* 4 vols. (New Haven 1934-37).

Edward Andrews, *The People Called Shakers* (Nueva York 1953).

John A. Andrews, *Rebuilding the Christian Commonwealth: Nueva Inglaterra Congregationalists and Foreign Missions, 1800-1830* (Lexington, Kentucky 1976).

K. R. Andrews, N. P. Canny and P. E. H. Hair, eds., *The Westward Enterprise: English Activities in Ireland, the Atlantic and America, 1480-1650* (Detroit 1979).

William L. Andrews, ed., *Sisters of the Spirit: Three Black Women's Biographies of the Nineteenth Century* (Bloomington, Indiana, 1986).

Anon, *Journal of the Life and Gospel Labours of David Sands* (London 1848).

Anon, *Journal of the Life and Religious Labours of John Comly, late of Byburg, Pa., published by his children* (Philadelphia 1858).

Anon, *The Power of Faith Exemplified in the Life and Writings of the Late Isabella Marshall Graham* (New York 1843).

Anon, *Journal of the Life, Labours and Travels of Thomas Shillitoe in the service of the Gospel of Jesus Christ,* 2 vols. (London 1839).

Anon, *Life and Letters of Janet Erskine Stuart, 1857-1914* (London 1922).

Anon, *Seventh Day Adventists in Europe and America,* 2 vols. (Plainfield, N. J. 1910).

Roger Anstey, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810,* (London 1975) Part Three chapter 7-9.

Anthony Armstrong, *The Church of England, the Methodists and Society, 1700-1850* (London 1973).

W. H. G. Armytage, *Heavens Below* (London 1961).

William Arnot, *Autobiography and Memoir,* by his daughter Mrs. A. Fleming (London 1877).

W. L. Arnstein, *Protestant Versus Catholic in Mid-Victorian England: Mr. Newdegate and the Nuns* (Columbia, Mo. 1982).

Bernard Aspinwall, «The Scottish Religious Identity in the Atlantic World», *Religion and National Identity: Studies in Church History,* 18 (1982) 505-518.

Bernard Aspinwall, «Social Catholicism and Health: Dr and Mrs Thomas Low Nichols in Britain», *Religion and Healing: Studies in Church History,* 19 (1982) 249-70.

Bernard Aspinwall, *Portable Utopia: Glasgow and the United States, 1820-1920* (Aberdeen 1984).

Bernard Aspinwall, «Changing Images of Roman Catholic Orders in the Nineteenth Century», *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition; Studies in Church History,* 22 (1985) 351-62.

Bernard Aspinwall, «Popery in Scotland: Image and Reality, 1820-1920», *Records of the Scottish Church History Society,* 22 (1986) 235-57.

Bernard Aspinwall, «Hands Across the Sea: The English Speaking Transatlantic Religious World, 1820-1920, *Historia Sacra,* 40 (1988) 853-866.

James Axtell, *The School upon the Hill: Education and Society in Colonial New England* (New Haven, Conn., 1974).

James Axtell, *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America* (Nueva York 1981).

James Axtell, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (Nueva York 1985).

S. B. Babbage, *Puritanism and Richard Bancroft* (Londres 1962).

Margaret Hope Bacon, *Mothers of Feminism: The Story of Quaker Women in America* (Nueva York 1986).

Bernard Bailyn and John Clive, «England's Cultural Provinces: Scotland and America», *William and Mary Quarterly,* 11 (1954) 200-213.

Bernard Bailyn, *The New England Merchants in the Seventeenth Century,* (Cambridge Mass. 1955).
Bernard Bailyn, *The ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass., 1967).
Bernard Bailyn, *Education in the Forming of American Society* (Chapel Hill, N. C, 1960).
Bernard Bailyn, *Peopling of British North America* (Nueva York 1986).
Bernard Bailyn and Barbara DeWolfe Howe, *Voyagers to the West* (Nueva York 1986).
B. W. A. Baker, *Days of Wrath: A Life of John Dunmore Lang* (Melbourne 1985).
Frank Baker, *From Wesley to Asbury: Studies in Early American Methodism* (Durham, N. Carolina, 1976).
George Claude Baker, Jr., *An Introduction to the History of Early New England Methodism, 1789-1939* (Durham, N.C. 1941).
Alice M. Baldwin, *The New England Clergy and the American Revolution* (Durham, N. Carolina 1928).
E. Digby Baltzell, *Puritan Boston and Quaker Philadelphia: Two Protestant Ethics and the Spirit of Class Authority and Leadership* (Nueva York 1979).
Lois W. Banner, «Religious Benevolnece as Social Control: A Critique of an Interpretation», *Journal of American History,* 60 (1973) 23-41.
Hugh Barbour, *The Quakers in Puritan England* (New Haven 1964).
Anthony Barker, *Captain Charles Stuart, Anglo-American Abolitionist,* (Baton Rouge 1986).
Anthony J. Barker, *The African Link: British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade, 1550-1807* (Londres 1978).
John Thomas Barker, ed., *The Life of Joseph Barker, written by himself* (Londres 1880).
Albert Barnes, *Life at Three Score Years* (Londres 1858).
Gilbert Hobbs Barnes, *The Anti-slavery Impulse, 1830-44* (Nueva York 1933).
Gilbert Hobbs Barnes and Dwight L. Dumond, eds., *The Letters of Theodore Dwight Weld, Angela Grimke «Weld and Sarah Grimke», 1822-1844,* 2 vols. (Nueva York 1934).
James Barr, *Auld Lang Syne* (Glasgow 1949).
Logie Barrow, *Independent Spirits: Spiritualism and English Plebians, 1850-1910* (Londres 1986).
Emory Battis, *Saints and Sectaries: Anne Hutchinson and the Antinomian Controvery in the Massachusetts Bay Colony* (Chapel Hill 1962).

A. C. F. Beales, *«The History of Peace: A Short Account of the Organised Movements for International Peace* (Londres 1931).

David W. Bebbington, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics,* 1870-1914 (Londres 1982).

David W. Bebbington, *«Religion an National Feeling in Nineteenth Century Scotland and Wales», Religion and National Identity: Studies in Church History,* 18 (Oxford 1982) 489-503.

David W. Bebbington, «The Oxford Group Movement Between the Wars». *Voluntary Religion: Studies in Church History,* 23 (1986) 495-507.

D. W. Bebbington, ed., *The Baptists in Scotland* (Glasgow 1988).

David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britian: A History from the 1730s to the 1980s* (Londres 1989).

Lyman Beecher, Autobiography, 2 vols. (Cambridge, Mass. 19 ed.).

Harold Begbie, *Life of William Booth, The Founder of the Salvation Army,* 2 vols. (Londres 1920).

Stephen Bell, *Rebel, Priest and Prophet: Edward McGlynn* (Nueva York 1937).

Winthrop Pickard Bell, *The «Foreign Protestants» and the Settlement of Nova Scotia* (Toronto 1961).

Philip S. Benjamin, *The Philadelphia Quakers in the Industrial Age, 1865-1920* (Philadelphia 1976).

Otho T. Berall, Jr., and Richard H. Shryrock, *Cotton Mather: First Significant Figure in American Medicine* (Baltimore 1954).

Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of Self* (New Haven, Conn. 1975).

Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad* (Madison, Wis., 1978).

John H. Berens, *Providence and Patriotism in Early America, 1640-1715.* (Charlottesville, Va. 1978).

Max Berger, *The British Traveller in America, 1836-1860* (Nueva York 1943).

Marion Berghahn, Continental Britons: German-Jewish Refugees from Nazi Germany (Oxford 1988 ed.).

Rowland T. Berthoff, *British Immigrants in Industrial America, 1790-1850* (Cambridge Mass., 1953).

Louis Billington, «The Millerite Adventists in Great Britain, 1840-50», *Journal of American Studies,* 1 (1967) 191-212.

Louis Billington, «British Humanitarians and American Cotton, 1840-1860», *Journal of American Studies,* 11 (1978) 314-34.

Louis Billington, «Popular Religion and Social Reform: A Study of Revivalism and Teetotalism», *Journal of Religious History,* 10 (1979) 266-93.

Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860,: A Study in the Origins of American Nativism* (Nueva York, 1938).

R. A. Billington ed., *The Reinterpretation of Early American History: Essays in Honour of John Edwin Pomfret* (San Marion, Cal 1966).

Clyde Binfield, *George Williams and the Y.M.C.A.* (Londres 1973).

Clyde Binfield, *So Down to Prayers: Studies in English Nonconformity, 1780-1920* (Londres 1977).

Isabella Lucy Bird, *Aspects of Religion in the United States* (London 1859).

Isabella Lucy Bird, *The Englishwoman in America* (Madison, Wis., 1966 . ed.).

Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* (Londres 1988).

R. J. M. Blackett, *Building an Anti-Slavery Wall: Black Americans in the Atlantic Abolitionist Movement* (Baton Rouge 1983).

William Garden Blaikie, *An Autobiography* (London 1901).

John B. Blake, «Mary Gove Nichols: Prophetess of Health», *Proceedings of the American Philosophical Society,* 106 (1962) 235-45.

Judith Blake, «The Americanisation of Catholic Reproductive Ideals», *Population Studies,* 20 (1966-67) 27-43.

Ruth Bloch, *Visionary Republic: Millenial Themes in American Thought, 1756-1800* (Cambridge 1985).

Marguerite Beck Block, *The New Church in the New World: A Study of Swedenborgianism in America* (Nueva York 1932).

Jack S. Blocker, *«Give to the Wind thy Tears»: The Women's Temperance Crusade, 1873-74* (Westport Conn, 1985).

Jack S. Blocker, Jr., *American Temperance Movements: Cycles of Reform* (Boston 1989).

Jhon R. Bodo, *The Protestant Clergy and Public Issues, 1812-1848* (Princenton 1954).

Ruth Bogin, «Sarah Parker Remond, Black Abolitionist from Salem», *Essex Institute Historical Collections,* 110 (1971) 120-50.

Paul F. Boller, Jr., *American Thought in Transition: The Impact of Scientific Naturalism, 1863-1890* (Chicago 1969).
Arthur S. Bolster Jr., *James Freeman Clarke* (Boston 1954).
Christine Bolt, *The Anti-Slavery Movement an Reconstruction: A Study in Anglo-American Co-operation, 1833-77* (Londres 1969).
Christine Bolt and Seymour Drescher, eds., *Anti-Slavery, Religion and Reform: Essays in Memory of Roger Anstey* (Folkestone, 1980).
S. Charles Bolton, *Southern Anglicanism: The Church of England in Colonial South Carolina* (Westport, Conn. 1982).
H. B. Bonner and J. M. Robertson, *Charles Bradlaugh, 2 vols. (Londres 1895 ed.).*
Patricia U. Bonomi y Peter R. Eisenstadt, «Church Adherence in the Eighteenth Century British Colonies», *William and Mary Quarterly, 3rd series, 39 (1982).*
Patricia U. Bonomi, *Under the Cope of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America* (Oxford 1986).
Ruth Bordin, *Woman and Temperance* (Philadelphia 1981).
Ruth Bordin, *Frances Willard* (Chapel Hill, 1986).
John Bossy, *The English Catholic Community, 1570-1850* (Oxford 1976).
Ray Boston, *British Chartists in America, 1839-1900* (Manchester 1971).
Henry Warner Bowden, *American Indians and Christian Missions* (Chicago 1981).
E. G. Bowen, «The Welsh Colony in Patagonia, 1865-1885: A Study in Historical Geography», *Geographical Journal,* 132 (1966) 16-31.
Paul Boyer and Stephen Nissenbaum, *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft* (Cambridge, Mass., 1974).
Ian Bradley, *The Call to Seriousness: The Evangelical Impact on the Victorians* (Londres 1976).
Joseph Bevan Braithwaite, *Memoirs of Anna Braithwaite; being a Sketch of Her Early Life and Ministry an Extracts from Her Private Memoranda, 1830-50 (Londres 1905).*
Robert Braithwaite, *Life of William Pennefeather* (Londres 1878).
W. C. Braithwaite, *The Beginings of Quakerism* (Londres 1912).
W. C. Braithwaite, *The Second Period of Quakerism* (Londres 1919).
J. S. Bratton, *The Impact of Victorian Children's Fiction* (Londres 1981).
Herbert O. Brayer, «The Influence of British Capital on the Western Range-Cattle Industry», *Journal of Economic History,* Supplement 9 (1949) 85-98.

John B. Brebner, *North Atlantic Triangle: The Interplay of Canada, The United States and Great Britain* (Nueva York 1945).

T. H. Breen, *The Character of the Good Ruler: A Study of Puritan Political Ideas in New England, 1630-1730* (New Haven 1970).

T. H. Breen and S. Foster, «The Puritans' Greatest Achievement: A Study of Social Cohesion in Seventeeth Century Massachusetts», *Journal of American History,* 60 (1973) 5-22.

T. H. Breen and Stephen Foster, «Moving to the New World: The Character of Early Massachusetts Immigration», *William and Mary Quarterly,* 30 (1973) 189-222.

T. H. Breen ed., *The Shaping of Southern Society: The Colonial Experiencie* (Nueva York 1976).

T. H. Breen, *Puritans and Adventurers: Change and Persistence in Early America (Nueva York 1980).*

Francis J. Bremer, *The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards* (Nueva York 1976).

Marvin A. Breslow, *A Mirror For England: English Puritan Views of Foreign Nations, 1618-40* (Cambridge, Mass, 1970).

Carl Bridenbaugh, *Cities in the Wilderness: The First Century of Urban Life in America, 1625-1742* (Nueva York 1938).

Myths and Realities: Societies of the Colonial South (Baton Rouge 1952).

Cities in Revolt: Urban Life in America, 1743-1776 (Nueva York 1955).

Mitre and Sceptre: Transatlantic Faiths, Ideas, Personalities and Politics 1689-1715 (London 1962).

Roberta Bridenbaugh, *Rebels and Gentlemen: Philadelphia in the Age of Franklin* (Nueva York 1942).

No Peace Beyond the Line: The English in the Caribbean 1624-1690 (New York 1972).

Fat Mutton and Liberty of Conscience: Society of Rhode Island, 1636-1690 (Providence 1974).

Charles Augustus Briggs, *American Presbyterianism, Its Origin and Early History* (Edimburgo 1885).

Peter Brock, *Pacificism in the United States from the Colonial era to the First World War* (Princeton 1968).

Peter Brock, *Pioneers of the Peaceable Kingdom* (Princeton 1968).

William R. Brock, *Scotus Americanus: A Survery of the Sources for Links between Scotland and America in the Eighteenth Century* (Edimburgo 1982).

Edwin B. Bronner, *William Penn's «Holy Experiment»: The Founding of Pennsylvania, 1681-1701* (Nueva York 1962).

Stephen Brook, *The Club: The Jews of Modern Britain* (Londres 1989).

Georgen S. Brookes, *Friend Anthony Benezet* (Philadelphia 1937).

Callum G. Brown, *The Social History of Religion in Scotland Since 1730* (Londres 1987).

F. K. Brown, *Fathers of the Victorians* (Cambridge 1961).

Ira V. Brown, Watchers for the Second Coming: «The Millenarian Tradition in America», *Mississippi Valley Historical Review,* 39 (1952-53) 441-458.

James Brown, *Life of John Eadie* (Londres 1878).

Katherine B. Brown, «Freemanship in Puritan Massachusetts», *American Historical Review,* 59 (1954) 865-883.

Kenneth D. Brown, *A Social History of the Nonconformist Ministry in England and Walles, 1800-1930* (Oxford 1988).

Robert E. Brown, *Middle Class Democracy and the Revolution in Massachusetts, 1691-1750* (Ithaca, 1955).

Ronald C. Brown, *Hard-Rock Miners, The Intermountian West, 1860-1920 (College Station, Texas 1979).*

Henry J. Browne, *The Catholic Church and the Knights of Labor* (Washington D. C., 1949).

Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America, 1978-1988* (Oxford 1988).

Joseph Brusher, *Consecrated Thunderbolt: A Life of Father Peter Yorke of San Francisco* (Hawthorne, N. J. 1973).

Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century* (Princeton 1945).

Norman S. Buck, *The Development of the Organisation of Anglo-American Trade, 1800-1850* (New Haven 1925).

Solon J, and Elizabeth H. Buck, *The Planting of Civilisation in Western Pennsylvania* (Pittsburgh 1939) chapter 17, «Religion», 401-29.

Emory Stevens Bucke *et al,* eds., *The History of American Methodism,* 3 vols. (New York 1964).

Susan Budd, «Loss of Faith in England, 1850-1950», *Past and Present,* 36 (1967) 106-25.

Susan Budd, *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850-1960* (Londres 1977).

J. M. Bumsted, «Settlement By Chance: Lord Selkirk and Prince Edward Island», *Canadian Historical Review,* 59 (1978) 170-88.

J. M. Bumsted, *The People's Clearance: Highland Emigration to British North America* (Edimburgo 1982).

J. M. Bumsted, *Land, Settlement and Politics in Eighteenth Century Prince Edward Island* (Kingston 1987).

J. M. Bumsted, «Revivalism and Separatism in New England: The Tract Society of Norwich, Connecticut as a Case Study», *Journal of British Studies,* 24 (1987) 588-612.

J. Dawson Burn, *Three Years Residence Among the Working Classes of America During the Recent Civil War* (Londres 1865).

George B. Burnet, *The Story of Quakerism in Scotland, 1650-1850,* with an epilogue on the period 1850-1950 by William H. Marwick (Londres 1952).

Sir Alan Burns, *History of the British West Indies* (Londres 1965 ed.).

W. Burns, *Narratives of Revivals of Religion in Scotland, Ireland and Wales* (Glasgow 1839).

Barbara Bush, *Slave Women in Caribbean Society, 1650-1838 (Kingston, Jamaica, 1990).*

Richard L. Bushman, *From Puritan to Yankee: Character and Social Order in Connecticut, 1690-1765* (Cambridge Mass 1967).

Jon Butler, «Power, Authority and the Origins of American Denominational Order: The English Churches in the Delaware Valley», *Transactions of the American Philosophical Society,* 68 (1978) 1-81.

David S. Cairns, *Life and Times of Alexander Robertson MacEwen* (Londres 1925).

John Calam, *Parsons and Pedagogues: The S. P. G. Adventure in American Education* (Nueva York 1971).

Munro Calamandrei, «Neglected Aspects of Roger Williams Thought», *Church History,* 21 (1952) 239-58.

A. Caldecott, *The Church in the West Indies* (Londres 1898).

Isabel McBeath Calder, *The New Haven Colony* (New Haven 1934).

Robert M. Calhoon, *Evangelicals and Conservatives in the Early South, 1740-1861* (Columbia, S. Carolina 1988).

Janis Calvo, «Quaker Women Ministers in Nineteenth Century America», *Quaker History, 63 (1974) 75-93.*

Debra Campbell, «The Rise of the Lay Catholic Evangelist in England and America», *Harvard Theological Quarterly,* 79 (1984), 313-37.
John Campbell, *Memoirs of David Nasmith: His Labours and Travels in Great Britain, France, The United States, Canada* (Londres 1844).
William Campbell and George Bruce, *The Scotsman in Canada, 2 vols.* (Ontario 1911).
M. H. Cannon, «Migration of English Mormons to America», *American Historical Review,* 52 (1947) 436-55.
Nicholas P. Canny, «The Ideology of English Colonisation: From Ireland to America». *William and Mary Quarterly,* 30 (1973) 575-98.
Nicholas P. Canny, *The Elizabethan Conquest of Ireland: A Pattern Established, 1565-76* (Nueva York 1976).
Nicholas P. Canny, *The Westward Enterprise* (Liverpool 1979).
Nicholas Canny and Anthony Pagden, eds., *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800* (Princeton, 1987).
J. A. Carpenter, «Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929-1942», *Church History,* 49 (1980).
Philip Carrington, *The Anglican Church in Canada* (Toronto 1963).
Kenneth L. Carroll, «Some Thoughts on George Fox's Visit to America», *Quaker History,* 61 (1972) 82-90.
Peter N. Carroll, *Puritanism and the Wilderness: The Intellectual Significance of the New England Frontier, 1629-1700* (Nueva York 1969).
Gerald Carson, *Cornflake Crusade* (Nueva York 1957).
Richard Carwardine, *Transatlantic Revivalism: Popular Envangelicalism in England and America, 1790-1865* (Westport, Conn. 1978).
Richar Carwardine, «The Welsh Evangelical Community and 'Finney's Revival'», *Journal of Ecclesiastical History, 29 (1978).*
H. N. Casson, *The Story of My Life* (Londres n.d.).
E. H. Cawley, ed., *The Diaries of Richard Cobden* (Princeton, 1952).
Gillian T. Cell, *English Enterprise at Newfoundland* (Toronto 1969).
Owen Chadwick, *The Victorian Church,* 2 vols. (Londres 1966-70).
Owen Chadwick, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge 1975).
Thomas Chalmers, *Thoughts on Universal Peace* (Londres 1813).
W. H. Channing, *William Ellery Channing's Life* (Boston 1880).
George Chandler, *Liverpool Shipping: A Short History* (Londres 1960).
K. Charlton, «James Cropper and Liverpool's Contribution to the Anti-Slavery Movement», *Transactions of the Historical Society of Lancashire and Cheshire for 1971,* 123 (1972) 57-61.

Olive Checkland, *Philanthropy in Victorian Scotland* (Edimburgo 1980).
Benjamin W. Chidlaw, *The Story of My Life* (Philadelphia 1890).
Anand C. Chitnis, *The Scottish Enlightenment and Early Victorian English Society* (Londres 1986).
E. Clowes Chorley, *Men and Movements in the American Episcopal Church* (Nueva York 1946).
Torben Christensen, *Origin and History of Christian Socialism, 1848-54* (Aarhus 1962).
Ian R. Christie, *Stress and Stability in Late Eighteenth Century Britain,* (Oxford 1984).
John W. Christie and Dwight L. Dumond, *George Bourne and The Book and Slavery Irreconcilable* (Wilmington, Delaware 1969).
Henry Chupack, *Roger Williams* (Nueva York 1969).
Leslie S. Church, *Oglethorpe: A Study of Philanthropy in England and Georgia* (Londres 1932).
James Freeman Clarke, *Eleven Weeks in Europe, and What May Be Seen in that Time* (Boston, 1852).
Paul G. E. Clemens, *The Atlantic Economy and Colonial Maryland's Eastern Shore: From Tobacco to Grain* (Ithaca 1980).
Roger V. Clements, «British Controlled Enterprise in the West between 1870 and 1900 and Some Agrarian Reactions», *Agricultural History,* 27 (1953) 132-39.
Roger V. Clements, «British Investment and American legislative Restrictions in the Trans-Mississippi West, 1880-1900», *MVHR, 42* (1955) 207-28.
J. T. Cliffe, *The Puritan Gentry: The Great Puritan Families of Early Stuart England* (London 1984).
F. Roy Coad, *A History of the Brethren Movement* (Londres 1968).
Milton J. Coalter, «The Radical Pietism of Count Nicholas Zinzendorf as a Conservative Influence on the Awakening, Gilbert Tennent College», *Church History,* 19 (1980) 35-46.
John Codman, *Narrative of a Visit to England* (Boston 1836).
Anges Coffey, «George Edward Clerk, Founder of the 'True Witness', *The Canadian Historical Association Annual Report, 1943-35,* 46-59.
Charles Lloyd Cohen, *God's Caress: The Pyschology of Puritan Religious Experience* (Nueva York 1986).
Charles C. Cole, Jr., *The Social Ideas of Northern Evangelists 1826-1860,* (Nueva York 1954).

George Coles, *My First Seven Years in America,* ed. D.P. Kidder (Nueva York 1852).
V. L. Collins, *President Witherspoon,* 2 vols. (Princeton N. J., 1925).
Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (Londres 1967).
Patrick Collinson, *The Religion of Protestants; The Church and English Society,* 1559-1625 (Oxford 1982).
Patrick Collinson, *English Puritanism* (Londres 1983).
Calvin Colton, *History and Character of American Revivals* (Londres 1832 ed.).
Calvin Colton, *The Americans in London* (Londres 1833).
Calvin Colton, *Four Years in Great Britain,* 2 vols. (Nueva York 1835).
Donald R. Come, «The influence of Princeton on Higher Education in the South Before 1825», *William and Mary Quarterly,* 2 (1945) 372-96.
Henry S. Commager, *Theodore Parker* (Boston 1954).
Carl B. Cone, *Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on Eighteenth Century Thought* (Lexington, Kentucky, 1952).
Joseph A. Conforti, «Samuel Hopkins and the New Divinity: Theology, Ethics and Social Reform in Eighteenth Century New England», *William and Mary Quarterly,* 34 (1978) 572-89.
Robert Alan Cooper, «The English Quakers and Prison Reform, 1809-23» *Quaker History,* 68 (1979) 3-19.
Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood: «Woman's Sphere» en New England,* 1780-1835 (New Haven 1977).
Jay Coughtry, *The Notorious Triangle: Rhode Island and the African Slave Trade, 1700-1807* (Philadelphia 1981).
Reginald Coupland, *The British Anti-Slavery Movement* (Londres 1933).
Raymond G. Cowherd, *The Politics of English Dissent: The Religious Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements from 1815 to 1848* (Nueva York 1956).
Francis A. Cox, *Suggestions Designed to Promote the Revival and Extension of Religion, Founded on Observations Made during a Journey to The United States of America in the Spring and Summer of 1835* (Londres 1836).
William Crafts, *Running a Thousand Miles for Freedom, or the Escape of William and Ellen Crafts from Slavery* (London 1860).
Geral R. Cragg, *Puritanism in the Great Persecution, 1660-1688* (Cambridge 1957).

Alexander Craib, *America and the Americans* (Paisley 1892).
Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies* (Ithaca, Nueva York 1982).
W. F. Craven, *Dissolution of the Virginia Company of London: The Failure of a Colonial Experiment* (Nueva York 1933).
W. F. Craven, *The Southern Colonies In the Seventeeth Century, 1607-1689* (Baton Rouge 1949).
W. F. Craven, *White, Red and Black: The Seventeenth Century Virginian* (Charlottesville 1971).
Daniel Creamer, «Recruiting Contract Labourers for the Amoskeag Mills», *Journal of Economic History,* 1 (1941) 42-56.
David Cressy, *Coming Over: Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century* (Cambridge 1987).
Orelia Cromwell, *Lucretia Mott* (Cambridge Mass., 1958).
William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England* (New York 1983).
David Paul Crook, *American Democracy in English Politics, 1814-1840,* (Oxford 1965).
Alfred W. Crosby, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492* (Westport Conn., 1972).
George Crosfield, *Memoirs of the Life and Gospel Labours of Samuel Fothergill, with Selections from his Correspondence* (New York 1844).
Arthur L. Cross, *The Anglican Episcopate and the American Colonies* (New York 1902).
Barbara M. Cross, *Horace Bushnell: Minister to a Changing America,* (Chicago 1958).
Robert D. Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism in America* (Cambridge, Mass., 1959).
Whitney L. Cross, *The Burned-over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850* (Ithaca, New York, 1950).
Marcus Cunliffe, *Chattel Slavery and Wage Slavery: The Anglo-American Context, 1830-60* (Athens, Ga. 1979).
Raymond J. Cunningham, «From Holiness to Healing: The Faith Cure in America, 1872-1892», *Church History,* 43 (1974) 498-513.
Valentine Cunningham, *Everywhere Spoken Against: Dissent in the Victorian Novel* (Oxfor 1975).

Merle Eugene Curti, *The American Peace Crusade, 1815-1860* (Nueva York 1965 ed.).
Merle E. Curti, *The Learned Blacksmith: The Letters and Journals of Elihu Burritt* (Nueva York 1937).
L. P. Curtis, *Anglo-Saxon and Celts: A Study of Anti-Irish Prejudice in Victorian Britain* (Bridgeport 1968).
Mark H. Curtis, *Oxford and Cambridge in Transition, 1558-1642* (Oxford 1959).
Theodore Cuyler, *Recollections of a Long Life* (Londres 1902).
R. W. Dale, ed., *The International Congregational Council* (Londres 1891).
R. W. Dale, *History of English Congregationalism* (Londres 1907) part 3.
W. Harrison Daniel, «English Presbyterians, Slavery and the Crisi of 1860», *Presbyterian History,* 58 (1980) 50-63.
Bruce C. Daniels, *The Connecticut Town: Growth and Development, 1635-1790* (Middletown, Conn., 1979).
Edward H. Davidson, Jonathan Edwards: *The Narrative of a Puritan Mind* (Cambridge Mass, 1968).
Elizabeth Davidson, *The Establishment of the English Church in the Continental Colonies* (Durham N.C. 1936).
James West Davidson, *The Logic of Millenial Thought: Eighteenth Century New England* (New Haven 1977).
Randall T. Davidson, ed., *The Five Lambeth Conferences, 1867-1908,* (Londres 1910).
Philip Davidson, *Propaganda and the American Revolution, 1763-1783,* (Chapel Hill, N. Carolina, 1941).
Grace Davie, «An Ordinary God: The Paradox of Religion in Contemporary Britain», *British Journal of Sociology,* 41 (1990) 395-421.
H. M. Davies, «Very Different Springs of Uneasiness: Emigration from Wales to the United States of America during the 1790s, *Welsh History,* 15 (1991) 368-98.
Phillips G. Davies, «The Welsh Settlements in Minnesota: The Evidence of the Churches of Blue Earth and Le Sueur Counties», *Welsh Historical Review* (1985-86) 139-54.
Ronald D. Davies, *The Call to Zion: The Story of the First Welsh Mormon Emigration* (Provo, Utah 1987).
Rupert Davies, A. Raymond George and Gordon Rupp, eds., *A History of the Methodist Church in Great Britain,* 4 vols. (Londres 1965-88).

Samuel Davies, *Sermons on Important Subjects with an essay on the Life and Times of the Author by Albert Barnes,* 2 vols. (Edimburgo 1867).
David Brion Davis, «The Movement to Abolish Capital Punishment in the United States 1787-1861», *American Historical Review,* 63 (1957), 23-46.
David Brion Davis, «James Cropper and the British Anti-Slavery Movement, 1821-23», *Journal of Negro History,* 45 (1960) 241-58.
David Brion Davis, «James Cropper and the Anti-Slavery Movement, 1823-1833», *Journal of Negro History,* 46 (1961) 154-73.
David Brion Davis, «Some Themes of Counter Subversion in America: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic and Anti-Mormon Literature», *Mississippi Valley Historical Review,* 67 (1960-61) 20524.
David Brion Davis, «The Emergence of Immediatism in British and American Antislavery Thought», *Mississippi Valley Historical Review,* 49 (1962-3) 209-30.
David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Westen Culture* (Ithaca, Nueva York 1966).
David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca, Nueva York 1975).
Harold E, Davis, *The Fledgling Province: Social and Cultural Life in Colonial Georgia, 1733-1776* (Chapel Hill 1976).
John D. Davis, *Phrenology, Fad and Science: A Nineteeth Century American Crusade* (New Haven 1955).
Andrew Delbanco, «Looking Homeward, Going Home: The Love for England of the Founders of New England», *New England Quarterly,* 39 (1986) 358-86.
Andrew Delbanco, *The Puritan Ordeal* (Cambridge Mass., 1989).
John Demos, *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony* (New York 1970).
John Demos, *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England* (Nueva York 1982).
Martn Easterday Dieter, *The Holiness Movement of the Nineteenth Century* (Metuchen, N. J., 1980).
Merton L. Dillon, *Benjamin Lundy and the Struggle for Negro Freedom* (Londres 1966).
James Dixon, *Methodism in America: With the Personal Narrative of the Author, during a Tour Through a Part of the United States and Canada* (Londres, 1849).

Ruth Alden Doan, *The Miller Heresy, Millenialism and American Culture* (Philadelphia 1987).

A. H. Dodd, *The Character of Early Welsh Emigration to the United States* (Cardiff 1953).

A. H. Dodd, «The Background of Welsh Quaker Migration to Pennsylvania», *Journal of the Merioneth History and Record Society,* 3 (1958).

James Dombrowski, *The Early Days of Christian Socialism in America,* (Nueva York 1936).

Lorenzo Dow, *The Life, Travel, Labors and Writings of Lorenzo Dow, Supplementary Reflections by Peggy Dow* (Nueva York 1857).

Thomas E. Drake, *Quarkers and Slavery in America* (New Haves, 1950).

Thomas E. Drake, *Patterns of Influence in Anglo-American Quakerism* (Londres 1958).

Andrew L. Drummond, *The Churches in English Fiction* (Leicester 1950).

Andrew L. Drummond and James Bulloch, *The Scottish Churches, 1688-1843: The Age of the Moderates* (Edimburgo 1973).

A. H. Dodd, *The Character of Early Welsh Migration to America* (Cardiff 1953).

R. Doherty, «Thomas J. Hagerty, The Church and Socialism», *Labor History,* 3 (1962) 39-56.

Robert W, Doherty, *The Hicksite Separation: A Sociological Anaslysis of Religious Schism in Early Nineteenth Century America* (New Brunswick, 1967).

Jay P. Dolan, *Catholic Revivalism* (Notre Dame 1978).

Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience* (Nueva York 1985).

A. A. Dollimore, *George Whitefield: The Life and Times of the Great Evangelist of the Eighteenth Century Revival* (Londres 1970).

Neal Dow, *Reminiscences* (Portland., Maine 1898).

Martin Duberman, ed., *The Anti-Slavery Vanguard: New Essays on the Abolitionists* (Princeton, 1963).

Arthur Power Dudden, *Joseph Fels and the Single Tax Movement* (Philadelphia 1971).

Alexander Duff, *An Address Delivered before the General Assembly of the Free Church of Scotland at Edinburgh on 26th Day of May 1884 upon his return form a visit to the United States; a dfull and interesting account of this trip is given* (Washington City 1884).

Dwight L. Dumond, ed., *The Letters of J. G. Birnie, 1831-57,* 2 vols. (Nueva York 1938).

Dwight L. Dumond, *Anti-slavery: The Crusade for Freedom in America,* (Nueva York 1961).

Richard S. Dunn, *Puritans and Yankees: The Winthrop Dynasty and N. England, 1630-1717* (Princeton 1962).

R. S. Dunn, Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713 (Chapel Hill, 1972).

Susan Durden, «A Study of the First Evangelical Magazines, 1740-48», *Journal of Ecclesiastical History,* 27 (1986) 255-76.

Joseph E. Dutton, *An Evangelist's Travels* (Kilmarnock 1927).

Charles William Dymond, *Memoir, Letters and Poems of Jonathan Dymond* (N. P. 1911).

Mary Earhart, *Frances Willard: From Prayers to Politics* (Chicago 1944).

Celia M. Eckhardt, *Fanny Wright: Rebel in America* (Cambridge Mass, 1984).

Richard Eddy, *Universalism in America,* 2 vols. (Boston 1884).

A. Roger Ekirch, «The Transportation of Scottish Convicts to American During the Eighteenth Century», *Journal of British Studies,* 24 (1984) 366-74.

A. Roger Ekirch, «Bound for America: A Profile of British Convicts Transported to the Colonies, 1718-1774», *William and Mary Quarterly, 42* (1985) 184-200.

A. Roger Ekirch, *Bound for America: The Transportation of British Convicts to the Colonies, 1718-1775* (Oxford 1987).

Emmet Eklund, «The Scottish Free Church and its Relation to Nineteenth Century Swedish and Swedish-American Lutheranism», *Church History,* 51 (1982) 505-18.

Emory Elliott, *Power and the Pulpit in Puritan New England* (Princeton, N. J. 1975).

Emory Elliot, *Revolutionary Writers: Literature and Authority in the New Republic, 1725-1810* (Nueva York 1982).

J. H. Elliott, *The Old World and the New, 1490-1650 (Cambridge 1970).*

David Ellis, «The Assimilation of the Welsh in Central New York», *Welsh History Review,* 6 (1973) 424-47.

John Tracy Ellis, *Cardinal Gibbons,* 2 vols. (Milwaukee 1952).

John Tracy Ellis, *Catholicism in Colonial America* (Baltimore 1965).

Mary Ellison, *Support for Secession: Lancashire and the American Civil War* (Chicago 1972).
Ruth Miller Elson, *American Schoolbooks of the Nineteenth Century (Lincoln, Nebraska, 1964).*
Ruth Miller Elson, *Myths and Mores in American Best Sellers, 1865-1965* (Nueva York 1985).
David Eltis and James Walvin, eds., *The Abolition of the Atlantic Slave Trade: Origins and Effects in Europe, Africa and the Americas* (Madison, Wis. 1981).
Paul Herman Emden, *Quakers in Commerce* (Londres 1940).
Everett H. Emerson ed., *English Puritanism from John Hooper to John Milton* (Durham N. Carolina 1968).
Everett Emerson, *Puritanism in America 1620-1750* (Boston 1977).
George N. Emery, «Ontario Denied: The Methodist Church on the Prairies, 1896-1914» in F. H. Armstrong, H. A. Stevenson, J. D. Wilson, eds., *Aspects of Nineteenth Century Ontario* (Ontario 1974), 312-326.
Melvin B. Endy, Jr., «Just War, Holy War and Millenialism in Revolutionary America», *William and Mary Quarterly,* 42 (1985).
Charlotte Erickson, *American Industry and the European Immigrant 1860-1885* (Cambridge Mass. 1957).
Charlotte Erickson, *Invisible Immigrants: The Adaptation of English and Scottish Immigrants in Nineteenth Century America* (Londres 1972).
Kai T. Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance,* (Nueva York 1966).
Amos Asbach Ettinger, *James Edward Oglethorpe, Imperial Idealist* (Oxford 1936).
Eifion Evans, *The Welsh Revival of 1904* (Cambridge 1969).
Frederick W. Evans, *Autobiography of a Shaker* (Nueva York 1869).
Howard Evans, *Sir Randel Cremer* (Londres 1909).
Jonathan Evans, compiler, *A Journal of the Life, Travels and Religious Labours of William Savery* (Philadelphia 1837).
R. W. Evans, «Relations of George Whitefield and Howell Harris, Fathers of Calvinist Methodism», *Church History,* 20 (1961) 179-90.
Emily Faithfull, *Three Visits to America* (Edimburgo 1884).
Herbert Feis, *Europe: the World's Banker, 1870-1914,* (Yale 1930).
Sister M. L. Fell, *Foundations of Nativism in America* (Washington, D. C. 1941).

Fergus Ferguson, *From Glasgow to Missouri and Back* (Glasgow 1878).
Norman Fiering, *Moral Philosophy at Seventeenth Century Harvard* (Chapel Hill, 1981).
Louis Filler, «Parker Pillsbury: An Anti-Slavery Apostle», *New England Quarterly,* 19 (1946) 315-37.
James F. Findlay, Jr., *Dwight L. Moody: American Evangelist 1837-1899,* (Chicago 1969).
Judith Fingard, *The Anglican Design in Loyalist Nova Scotia, 1783-1816,* (London 1972).
Eugen Fingerhut, «From Scots to Americans: Ryegate's Immigrants in the 1770s', *Vermont History,* 35 (1967) 186-207.
William Grandison Finney, *Lectures on Revivals of Religion,* ed. W. G. McLoughlin (Cambridge Mass, 1960).
James Terence Fisher, *The Catholic Couterculture in America, 1933-1962,* (Chapel Hill 1989).
Wilbur Fisk, *Travels on the Continent of Europe* (Nueva York 1838).
Betty Fladeland, *Men and Brothers: Anglo-American Anti-Slavery Cooperation* (Urbana, Illinois 1972).
Betty Fladeland, *James Gillespie Birney: Slaveholder to Abolitionist* (Ithaca, New York 1955).
Betty Fladeland, *Abolitionists and Working-Class Problems in the Age of Industrialisation* (Baton Rouge, 1984).
Bliss Forbush, *Elias Hicks, Quaker Liberal* (Nueva York 1956).
Harry Emerson Fosdick, *The Living of These Days: An Autobiography* (Nueva York 1956).
Charles I. Foster, *An Errand of Mercy: The Evangelical United Front, 1790-1837* (Chapel Hill, N. Carolina, 1960).
Stephen Foster, *Their Solitary Way: The Puritan Social Ethic in the First Century of Settlement in New England* (New Haven 1971).
Stephen Foster, «New England and the Challenge of Heresy, 1630-60: The Puritan Crisis in Transatlantic Perspective» *William and Mary Quarterly* 38 (1981) 624-660.
Stephen Foster, «English Puritanism and the Progress of New England Institutions, 1630-1660», in *Saints and Sectaries: Essays on Early American History,* ed. David D. Hall, John M. Murrin and Thad W. Tate (Nueva York 1984).
Early Lee Fox, *The American Colonisation Society, 1817-1840* (Baltimore 1917).

Wayne Franklin, *Discoverers, Explorers, Setters: The Diligent Writers of Early America* (Chicago 1979).
P. T. Frederick, *Knights of the Golden Rule: The Intellectual as Christian Reformer* (Lexington, Kentucky 1976).
Lawrence J. Friedman, *Gregarious Saints: Self and Community in American Abolitionism, 1830-1870* (Cambridge 1982).
J. William Frost, *The Quaker Family in Colonial America: A Portrait of the Society of Friends* (Nueva York 1973).
Octavius Brooks Frothingham, *Memoir of W. H. Channing* (Cambridge, Mass., 1886).
Peter Fryer, *The Birth Controllers* (Nueva York 1966).
Ralph H. Gabriel, *The Course of American Democratic Thought* (Nueva York 1940).
Alexander Gammie, *Rev, John McNeill, His Life and Work* (Londres s. d.).
Clarke Garrett, *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England* (Baltimore 1975).
Clarke Garrett, «The Spiritual Odyssey of Jacob Duché», Proceeding of the American Philosophical Society, 119 (1975) 143-55.
John Garret, *Roger Williams: Witness Beyond Christendom, 1603-1683* (New York 1970).
Edwin S. Gaustad, *The Great Awakening in New England* (Nueva York 1957).
Edwin S. Gaustad, *Historical Atlas of Religion in America,* (Nueva York 1962).
Edwin S. Gaustad, ed., *Adventism* (New York 1974).
Elizabeth M. Geffen, *Philadelphia Unitarianism, 1796-1861* (Philadelphia 1961).
Wesley M. Gehewr, *The Great Awakening in Virginia, 1740-1790* (Durham N. Carolina 1930).
Charles George and Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640* (Princeton 1961).
Sheila R. Gerstein, *A Mid-Victorian Feminist: Barbar Leigh Bodichon* (New Haven 1985).
H. A. Gibbons, *John Wanamaker,* 2 vols. (Nueva York 1926).
R. D. Gidney and D. A. Lawr, «Egerton Ryerson and the Origins of the Ontario Secondary School», *Canadian Historial Review,* 60 (1979) 442-65.

A. D. Gilbert, *Religion and Society in Industrial England: Church, Chapel and Social Change, 1740-1914* (Londres 1976).
Alan D. Gilbert, *The Making of Post Christian-Britain: A History of the Secularisation of Modernh Society* (Londres 1980).
Richard P. Gildrie, *Salem, Massachusetts, 1626-1683: A Covenanted Community* (Charlottesville 1975).
Philip Gleason, «From Free Love to Catholicism: Dr and Mrs Thomas Low Nichols at Yellow Springs», *Ohio Historical Quarterly,* 70 (1961) 283-307.
David Goldstein, *Autobiography of a Campaigner for Christ* (Boston 1926).
George A. Gordon, *My Education and Religion: An Autobiography* (Boston 1925).
Ian Charles Cargill Graham, *Colonists from Scotland: Emigration to North America, 1707-1703* (Ithaca 1956).
John W. Graham, *The Faith of a Quaker* (Cambridge 1920).
John W. Graham, *Evolution and Empire* (Londres 1914).
Mary Graham (Lundie), *America as I Found It* (Nueva York 1852).
J. W. Grant, ed., *The Churches and the Canadian Experience* (Toronto 1963).
J. W. Grant, *The Church in the Canadian Era* (Toronto 1972).
Malcolm Gray, «Scottish Emigration: The Social Impact of Agrarian Change in the Rural Lowlands, 1775-1875», *Perspectives in American History,* 7 (1973), 95-174.
Jack P. Greene, *Pursuits of Happiness: The Social Development of Early Modern British Colonies and the Formation of American Culture* (Chapel Hill, N. Carolina 1988).
John Morgan Grey, *Lord Selkirk of Red River* (Londres 1963).
Joyce D. Goodfriend, «The Social Dimension of Congregational Life in Colonial New York City», *William and Mary Quarterly,* 46 (1989) 252-78.
Paul Goodman, ed., *Essays on American Colonial History* (Nueva York 1970 ed.).
Gerald J. Goodwin, «The Anglican Reaction to the Great Awakening», *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church,* 35 (1966) 243-371.
C. C. Goen, *Revivalism and Separatism in New England, 1740-1800* (New Haven 1962).

G. C. Goen, *Broken Churches, Broken Nation: Denominational Schisms and the Coming of the American Civil War* (Macon, Georgia, 1985).

John B. Gough, *Autobiography and Personal Reminiscences* (Londres 1870 ed.) and his Sunlight and Shadow (Londres 1905 ed.).

Hans-Jurgen Grabbe, «European Immigration to the United States in the Early National Period, 1783-1820», *Proceedings of the American Philosophical Society,* 131 (1989) 190-214.

J. W. Grant ed., *The Churches and the Canadian Experience* (Toronto 1963).

Thomas Greaves and William Culver, eds., *Miners and Mining in the Americas* (Manchester 1985).

Jack P. Greene y J. R. Pole eds., *Colonial British Empire: Essays in the New History of the Early Modern Era* (Baltimore 1984).

Jack P. Greene, *Pursuits of Happiness: The Social Development of Early Modern British Colonies the Formation of American Culture* (Chapel Hill 1988).

William Gregg, *History of the Presbyterian Church in the Domninion of Canada* (Toronto 1885).

Memoirs of the Life and Gospel Labours os Stephen Grellet, ed. Benjamin Seebohm (Londres 1870).

W. T. Grenfell, *A Labrador Doctor: The Autobiography* (Londres s. d.).

Philip J. Greven Jr., *Four Generations: Population, Land and Family in Colonial Andover, Massachusetts* (Ithaca 1970).

Clifford S. Griffin, *Their Brother's Keepers: Moral Stweardship in the United States, 1800-1865* (New Brunswick, N. J. 1960).

Earl Leslie Griggs, *Thomas Clarkson: The Friend of Slaves* (Londres 1936).

John Griscom, *A Year in Europe, Comprising a Journal of Observations in England, Scotland, Ireland, France, Switzerland, the North of Italy and Holland in 1818 and 1819* (Nueva York 1823).

E. Grubb, *The Evangelical Movement and its Impact upon the Society of Friends* (London 1924).

Norman Grubb, ed., *J. D. Drysdale, Prophet of Holiness* (Londres 1955).

Peter Guilday, *The Life and Times of John Carroll, Archbishop of Baltimore, 1735-1815* (Nueva York 1922).

Amelia Mott Gummere, ed., *The Journal and Essays of John Woolman,* (Londres 1922).

Philip F. Gura, «The Radical Ideology of Samuel Gorton: New Light on the Relation of English to New England Puritanism», *William and Mary Quarterly,* 3rd series, 36 (1979) 78-100.
Philip F. Gura, «Samuel Gorton and Religious Radicalism in England, 1644-48», *William and Mary Quarterly,* 3rd series, 40 (1983) 121-24.
Philip F. Gura, *A. Glimpse of Sion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620-1660* (Middletown, Conn. 1984).
Ralph Randolph Gurley, *Mission to England on Behalf of the American Colonisation Society* (Washington D. C. 1841).
Eliza P. Kirkbride Gurney, *Brief Memoirs of Anna [Gurney] Backhouse by one who knew her well and was often instructed by her (s.l., s.d.).*
Joseph John Gurney, *A Winter in the West Indies described in Familiar Letters to Henry Clay of Kentucky, on the subject of the Abolition of North America Slavery* (Nueva York 1839).
Joseph John Gurney, *A Journey to North America described in Familiar Letters to Amelia Opie* (Norwich 1841).
Joseph R. Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement* (Urbana, Illinois 1963).
G. H. Guttridge, *The Colonial Policy of William III in America and the West Indies (Nueva York 1966 ed.).*
LeRoy Hafen and Ann W. Hafen, *Handcarts to Zion, 1856-1869* (Glendale California 1976 ed.).
Bruce Haley, *The Healthy Body and Victorian Culture* (Cambridge, Mass 1978).
David D. Hall. *The Faithful Shepherd: A History of the New England Ministry in the Seventeenth Century* (Chapel Hill 1972).
David D. Hall, John M. Murrin and Tad W. Tate, eds., *Saints and Revolutionaries: Essays on Early American History* (Nueva York 1984).
David D. Hall, «Toward a History of Popular Religion in Early New England», *William and Mary Quarterly,* 3rd series, 41 (1984) 49-55.
Michael G. Hall, *The Last American Puritan: The Life of Increase Mather, 1639-1723* (Middletown, Conn., 1988).
Newman Hall, *Autobiography* (Londres 1898).
T. C. Hall, *The Religious Background to American Culture* (Boston 1930).
William Haller, *The Rise of Puritanism* (Nueva York 1938).
William Haller, *The Puritan Frontier: Town Planting in New England Colonial Development, 1630-1660* (Nueva York 1951).

William Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (Nueva York 1955).

William Haller, *The Elect Nation: The Meaning and Relevance of Foxe's Book of Martyr's* (Nueva York 1963).

Talbot Hamlin, *Greek Revival Architecture in America* (Nueva York 1944).

Thomas D. Hamm, *The Transformation of American Quakerism: Orthodox Friends, 1800-1907* (Bloomington, Indiana, 1988).

Michael P. Hamton ed., *The Charismatic Movement* (Grand Rapids, Mich. 1975).

David Edwin Hanall, *Quest for A Christian America: The Disciples of Christ and American Society to 1860* (Nashville, 1966).

Robert T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada* (Nueva York 1977).

Emma Hardinge, *Modern Spiritualism* (Nueva York 1870).

Keith J, Hardman, *Charles Grandison Finney, 1792-1875: Revivalist and Reformer* (Syracuse 1987).

Rolvix Harlan, *John Alexander Dowie and the Christian Apostolic Church,* (Evansville, Wis., 1900).

James Rendel Harris, ed., *The Life of Francis William Crossley* (Londres 1900).

Brian Harrison, *Drink and the Victorians: The Drink Question in England, 1815-1872* (Londres 1971).

Brian Harrison, *Dictionary of British Temperance Biography* (Warwick 1973).

J. FC. Harrison, *Robert Owen and the Owenties in Britain and America: The Quest for a New Moral World* (Londres 1969).

Louis B. Hart, *Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia,* (Nueva York 1964).

T. F. Harwood, «British Evangelical Abolitionism and American Churches, 1830-40», *Journal of Southern History,* 28 (1952) 287-306.

Adrian Hastings, *A History of English Christianity, 1920-1985* (Londres 1986).

Nathan O, Hatch, «The Origins of Civil Millenialism in America: New England Clergy, War With France and the Revolution», *William and Mary Quarterly,* 31 (1974) 407-30.

Richmond Laurin Hawkins, *Auguste Comte and the United States, 1816-1853* (Cambridge Mass, 1936).
Richmond Laurin Hawkins, *Positivism in the Unite States (1853-61),* Cambridge Mass., 1938).
C. P. Headley, *The Harvest Work of the Holy Spirit, Illustrated in the Evangelistic Labours of Rev. Edward Payson Hammond* (Boston 1863).
Felicity Heal, *Of Prelates and Princes: A Study of the Economic and Social Position of the Tudor Episcopate* (Cambridge 1980).
Richard Heathcote Heindel, *The American Impact on Great Britain, 1898-1914* (Philadelphia 1940).
Alan Heimert, «Puritanism, the Wilderness and the Frontier», *New England Quarterly,* 26 (1953) 361-82.
Alan Heimert, *Religion and the American Mind* (Cambridge Mass. 1981).
John Hemmenway, *Memoir of William Ladd* (Boston 1872).
J. L. H. Henderson, *John Strachan, 1778-1867* (Toronto 1969).
Philip Henderson, *Laurence Oliphant* (Londres 1956).
James Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States* (Nueva York 1981).
Michael Hennell, *John Venn and the Clapham Sect* (Londres 1958).
E. P. Hennock, *Fit and Proper Persons: Ideal and Reality in Nineteenth Century Urban Government* (Londres 1973).
C. H. Herford, ed., *Joseph Estlin Carpenter* (Oxford 1929).
H. G. G. Herklots, *The Church of England and the American Episcopal Church* (Londres 1966).
Blanche Glassman Hersh, *The Slavery of Sex: FeministAbolitionists in America* (Urbana, Illinois, 1978).
Sheila Herstein, *A Mid Victorian Feminist, Barbara Leigh Bodichon,* (New Haven, 1985).
Nancy A. Hewitt, *Women's Activism and Social Change: Rocjester, New York, 1822-1872* (Ithaca 1984).
R. W. Hidy, *The House of Baring in American Trade and Finance, 1763-1861* (Cambridge, Mass. 1949).
R. W. Hidy and Muriel Hidy, «Anglo-American Bankers and the Railways of the Old Northwest, 1848-60», *Business History Review,* 34 (1960) 150-69.
John Higham, *Strangers in the Land: Patterns in American Nativism, 1860-1925* (New Brunswick 1955).

Christopher Hill, *The Economic Problems of the Church* (Oxford 1956).
Christopher Hill, *Society and Puritanism* (Nueva York 1964).
Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford 1965).
Christopher Hill, *Puritanism and Revolution: Studies in the Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century* (Londres 1965).
Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth Century England* (Oxford 1971).
Christopher Hill, *Change and Continuity in Seventeenth Century England* (Londres 1974).
Christopher Hill, *A Tinker and A Poor Man: John Bunyan and His Church, 1628-1688* (Nueva York 1989).
D. Hilliard, «Un English and Unmanly: Anglo-Catholicism and Homosexuality», *Victorian Studies,* 25 (1982) 181-210.
Boyd Hilton, «The Role of Providence in Evangelical Thought», 215-233 in Derek Beales and Geoffrey Best, eds., *History, Society and the Churches* (Cambridge 1985).
Robert Hindmarsh, *Rise and Progress of the New Jerusalem Church in England, America and Other Places* (Londres 1861).
Robert V. Hine, *California's Utopian Colonies* (Nueva York 1966).
Prince Hoare, *Memoirs of Granville Sharpe* (Londres 1820).
Stephen Hobhouse, *Joseph Sturge, His Life and Work* (Londres 1919).
W. Hodgson, *The Life and Travels of John Pemberton* (Londres 1844).
J. David Hoeveler, Jr., *James McCosh and the Scottish Intellectual Tradition* (Princeton 1981).
Richard Hofstadter, *Social Darwinism in America,* (Nueva York 1944).
Richard Hofstadter, *America at 1750* (Nueva York 1973).
William M. Hogue, «The Religious Conspiracy Theory of the American Revolution: Anglican Motive», *Church History,* 45 (1976) 277-92.
Charles F. Holden, *The Quakers in Great Britain and America* (Los Ángeles 1913).
Vicent F. Holden, *The Yankee Paul: Isaac Thomas Hecker* (Milwaukee 1958).
Thomas Holditch, *The Countries of the King's Award* (Londres 1904).
E. Brooks Holifield, *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570-1720* (New Haven 1974).

E. Brooks Holifield, *The Gentlemen Theologians: American Theology in Southern Culture, 1795-1860* (Durham, N.C. 1978).
E. Brooks Holifield, *Era of Persuasion: American Thought and Culture, 1521-1680* (Boston 1989).
Patricia Hollis y Brian Harrison, *Robert Lowery* (Londres 1979).
Derek Holmes, *More Roman Than Roman: English Catholicism in the Nineteenth Century* (Shepherdstown, W. Va., 1978).
Peter Holmes, *Resistance and Compromise: The Political Thought of English Catholics* (Cambridge 1984).
Thomas James Holmes, *Cotton Mather: A Bibliography of His Works,* 3 vols. (Cambridge Mass., 1940).
R. V. Holt, *The Unitarian Contribution to Social Progress in England,* (Londres 1938).
George Jacob Holyoke, *Among the Americans and a Stranger in America,* (1881, ed., reprint Westport Conn., 1970).
Andrew Hook, *Scotland and America, 1750-1835* (Glasgow 1975).
C. Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915* (New Haven 1940).
C. Howard Hopkins, *History of the Y.M.C.A. in North America* (Nueva York 1951).
Daniel Walker Howe, «The Cambridge Platonists of Old England and the Cambridge Platonists of New England», *Church History,* 57 (1988) 470-85.
Robert Howie, *The Churches and the Churchless in Scotland* (Glasgow 1893).
Ernest Marshall Howse, *Saints in Politics: The «Clapham Sect» and the Growth of Freedom* (Londres 1952).
Winthrop Hudson, «The Social and Economic Thought of Gerrard Winstanley» *Journal of Modern History,* 18 (1946) 1-21.
J. T. Hughes, «From Primitive Church to Civil Religion: The Millenial Odyssey of Alexander Campbell», *Journal ot the American Academy of Religion,* 44 (1976) 87-103.
Thomas Hughes, *Rugby, Tennessee Being Some Account of the Settlement on the Cumberland Plateau* (Philadelphia 1975 ed of original 1881 edition).
Heman Humphrey, *Great Britain, France and Belgium: A Short Tour in 1835* (Nueva York 1838).
Heman Humphrey, *Revival Sketches and Manual* (Nueva York 1859).

Thomas Hutchinson, *The History of the Colony and Province of Massachusetts Bay,* ed Lawrence S Mayo 3 vols. (Boston 1936).

W. R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Religion* (Cambridge, Mass. 1976).

James H. Hutson, *Pennsylvania Politics, 1746-1770* (Princeton 1972).

George Clark Hutton, *Alexander Oliver* (Paisley 1910).

Kenneth Hylson-Smith, *Evangelicals in the Church of England,* 1734-1984 (Edinburgh 1988).

H. Larry Ingle, *Quakers in Conflict: The Hicksite Reformation* (Knoxville 1986).

Rhys Isaac, «Religion and Authority: Problems of the Anglican Establishment in the Era of the Great Awakening and the Parsons' Cause», *William and Mary Quarterly,* 30 (1973) 3-36.

Elizabeth Isichei, *Victorian Quakers* (Oxford 1970).

Harvey H. Jackson, «Hugh Bryan and the Evangelical Movement in Colonial South Carolina», *William and Mary Quarterly,* 43 (1986) 594-614.

W. Turretine Jackson, *The Enterprising Scot: Investors in the American West after 1873* (Edimburgo 1973).

Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720,* (Ithaca, Nueva York 1976).

Sydney V. James, «The Impact of the American Revolution on Quakers' Ideas about their Sect», *William and Mary Quarterly,* 19 (1962) 350-65.

Sydney V. James, *A People Among Peoples: Quaker Benevolence in Eighteenth Century America* (Cambridge, Mass., 1963).

David Jenkins, *The Agricultural Community in South West Wales at the turn of the Twentieth Century* (Cardiff 1971).

Geraint H. Jenkins, «From Ysgeifiog to Pennsylvania: The Rise of Thomas Wynne, Quaker Baber-Surgeon», *Journal of the Fliintshire Historical Society,* 28 (1977-78) 39-61.

L. H. Jenks, *The Migration of British Capital to 1875* (Londres 1927).

Leland H. Jenks, «Britain and American Railway Development», *Journal of Economic History,* 11 (1951) 375-88.

Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism and the Cant of Conquest* (Chapel Hill 1975).

Judith Jennings, «Mid-Nineteenth Century British Quakerism and the Response to the Problem of Slavery», *Quaker History,* 66 (1977) 23-40.

Richard Jensen, *The Winning of the Widwest: Social and Political Conflict, 1888-1896* (Chicago 1971).

Richard L. Jensen and Malcolm L. Thorp, eds., *Mormons in Early Victorian Britain* (Salt Lake City, Utah 1989).

David J. Jeremy, *Transatlantic Industrial Revolution: The Diffusion of Textile Technologies between Britain and America, 1790-1830s* (Oxford 1981).

B. Johnson, «Theology and Party Preference Among Protestant Clergymen», *American Sociological Review,* 31 (1966) 200-08.

Edward Johnson, *Johnson's Wonder Working Providence, 1626-51* (Nueva York 1910) ed., J. Franklin James.

Paul Johnson, *Shopkeeper's Millenium: Revivals in Rochester, New York 1815-37* (Nueva York 1978).

Richard R. Johnson, *Adjustment to Empire: The New England Colonies, 1675-1715* (New Brunswick, N. J. 1981).

S. C. Johnston, *Emigration from the United Kingdom to North America, 1763-1912* (Londres 1966 ed.).

A. Tudor Jones, *Congregationalism in England, 1662-1962* (Londres 1962).

Emrys Jones, «Some Aspects of Cultural Change in an American Welsh Community», *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodrodorion* (1952) 15-41.

Maldwyn A. Jones, «From the Old Country to the New: The Welsh in Nineteenth Century America», *Journal of the Flintshire Historical Society,* 27 (1975-76) 85-100.

Peter d'A. Jones, *The Christian Socialist Revival, 1877-1914: Religion, Class and Social Conscience in Late Victorian England* (Princeton 1968).

R. B. Jones, *Rent Heavens-The Revival of 1904* (Londres 1931).

Rufus M. Jones, *The Quakers in the American Colonies* (New York 1911).

Rufus M. Jones, *The Later Period of Quakerism,* 2 vols. (Nueva York 1921).

Rufus M. Jones, The Story of George Fox (Philadelphia 1943).

Wilbur Devereux Jones, Lord Aberdeen and the Americas (Athens Ga., 1958).

P. D. Jordan, «The Evangelical Alliance and American Presbyterians, 1867-1973», *Presbyterian History,* 51 (1973) 309-26.

P. D. Jordan, «Cooperation Without Incorporation: America and the Presbyterian Alliance, 1870-78», *Presbyterian History,* 55 (1977), 13-35.

Winthrop Jordan, *White Over Black: American Attitudes towards the Negro, 1550-1812* (Chapel Hill, 1968).

Carol F. Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England* (Nueva York 1987).

Marc Karson, *American Labour Unions and Politics, 1900-1918* (Boston 1958).

David S. Katz, *Philo-Semitism and the readmission of the Jews to England, 1603-1655* (Oxford 1982).

William Kellaway, *The New England Company, 1649-1776* (Nueva York 1961).

Robert Kelley, *The Transatlantic Persuasion: The Liberal Democratic Mind in the Age of Gladstone* (Nueva York 1969).

James J. Kenneally, *The History of American Catholic Women* (Nueva York 1990).

Karen Kennelly, ed., *American Catholic Women: A Historical Explanation,* (Nueva York 1989).

William Howland Kenney III, «George Whitefield, Dissenter Priest of The Great Awakening, 1739-1741», *William and Mary Quarterly,* 26 (1969) 75-93.

William Howland Kenney III, «Alexander Garden and George Whitefield: The Significance of Revivalism in South Carolina, 1738-1741», *South Carolina Historical Magazine,* 71 (1970) 1-16.

John Kent, *Holding the Fort: Studies in Victorian Revivalism* (Londres 1978).

J. P. Kenyon, *Revolution Principles: The Politics of Party, 1689-1720,* (Cambridge 1977).

Hugh T. Kerr, ed., *Sons of the Prophets: Leaders in Protestantism from Princeton Seminary* (Princeton 1963).

W. G. Kerr, *Scottish Capital on the American Credit Frontier* (Austin Texas, 1976).

Ian Ker, *John Henry Newman* (Oxford 1989).

Monica Kiefer, *American Children Through Their Schoolbooks, 1700-1835* (Philadelphia 1948).

Donald L. Kinzer, *An Episode in Anti-Catholicism: The American Protective Association* (Seattle, 1964).

Helen Kirk, *Memoirs of Rev John Kirk, D.D.* (Edinburgh 1888).
George Lyman Kittredge, *Witchcraft in Old and New England* (Nueva York 1956 ed.).
Paul Kleppner, *The Cross of Culture: A social Analysis of Midwestern Politics, 1850-1900* (Londres 1970).
F. J. Klingberg, *The Antislavery Movement in England: A Study in English Humanitarianism* (New Haven 1926).
F. J. Klingberg and A. H. Abel, *A Sidelight on Anglo-American Relations, 1839-1858, Furnished by the Correspondence of Lewis Tappan and Others with the British and Foreign Anti-Slavery Society* (Lancaster, Pa. 1927).
F. J. Klingberg, *Anglican Humanitarianism in Colonial New York* (Nueva York 1940).
Samuel L. Knapp, *The Life of Thomas Eddy* (Londres 1836).
M. M. Knappen, *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism,* (1939).
U. C. Knoepflmacher, *Religious Humanism and the Victorian Novel: George Eliot, Walter pater and Samuel Butler* (Princeton 1965).
Klaus E. Knorr, *British Colonial Theories, 1570-1850* (Toronto 1944).
Halvdan Koht, *The American Spirit in Europe: A Survey of Transatlantic Influences* (Philadelphia 1949).
Stephen Koss, *Nonconformity in Modern British Politics* (Londres 1975).
Eileen S. Kraditor, *Means and Ends in American Abolitionism: Garrison and His Critics on Strategy and Tactics* (Nueva York 1969).
Michael Kraus, *The Atlantic Civilisation-Eighteenth Century Origins* (Ithaca 1949).
Karen O. Kupperman, *Settling with the Indian: The Meeting of English and Indian Cultures in America, 1580-1640* (Londres 1980).
Karen O. Kupperman, *Roanoke, The Abandoned Colony* (Totowa, N. J., 1984).
Karen O. Kupperman, «Errand to the Indies: Puritan Colonisation from Providence Island throught the Western Design», *William and Mary Quarterly,* 45 (1988) 70-99.
Leonard Woods Labaree, *Conservatism in Early American History* (Ithaca 1948).
William Laad, *An Essay on a Congress of Nations For the Adjustment of International Disputes without Resort to Arms* (1840) with introduction by James Brown Scott (Nueva York 1916).

Peter Lake, *The Moderate Puritans and the Church* (Cambridge 1982).
William M. Lamont, *Richard Baxter and the Millenium: Protestant Imperialism and the English Revolution* (Londres 1979).
Ned Landsman, «Revivalism and Nativism in the Middle Colonies: The Great Awakening and the Scots Community in East New Jersey», *American Quarterly,* 34 (1982) 149-64.
Ned Landsman, *Scotland and Its First American Colony, 1683-1765* (Princeton 1985).
Ned Landsman, «Ethnicity and National Origin Among British Settlers in the Philadelphia Region: Pennsylvania Immigration in the Wake of Voyages to the West» *Proceedings of the American Philosophical Society,* 131 (1989) 170-74.
Ned Landsman, «Evangelists and their Hearers: Popular Interpretations of Revivalist preaching in Scotland», *Journal of British Studies,* 28 (1989) 120-49.
Ned Landsman, «Border Culture, Backcountry and 'North British' Emigration to America», *William and Mary Quarterly,* 98 (1991) 253-59.
Margaret Lane, *Frances Wright and the Great Experiment* (Manchester 1972).
John Dunmore Lang, *Religion and Education in America* (London 1840).
J. Marshall Lang, «The United States and their People», *Catholic Presbyterian,* 5 (1881) 90-99.
George D. Langdon, Jr., *Pilgrim Colony: A History of New Plymouth, 1620-1691* (New Haven 1966).
Walter Laqueur, *Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Culture, 1780-1850* (New Haven 1976).
Christina Larner, *Enemies of God, The Witch-hunt in Scotland* (Londres 1981).
Christina Larner, *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief,* (Oxford 1984).
G. O. Larson, «The Story of the Perpetual Emigration Fund», *Mississippi Valley Historical Review,* 18 (1931-32) 184-94.
Elwood P. Lawrence, *Henry George in the British Isles* (East Lansign, Michigan 1957).
Douglas Edward Leach, *Flintlock and Tomahawk: New England in King Philip's War* (Nueva York 1958).

W. C. Lehmann, *Scottish and Scotch-Irish Contributions to Early American Life and Culture* (Washington D.C. 1980 ed.).

Gerda Lerner, *The Grimke Sisters from South Carolina: Rebels Against Slavery* (Boston 1960).

James Levick, «The Early Welsh Quakers and their Emigration to Pennsylvania», *Pennsylvania Magazine of Biography and History,* 17 (1893).

David Levin, *Cotton Mather: The Young Life, 1663-1703* (Cambridge Mass., 1978).

James Levin, *The Shattered Synthesis: New England Puritanism Before the Great Awakening* (New Haven 1973).

Babette M. Levy, «Early Puritanism in the Southern and Island Colonies», *American Antiquarian Society Proceedings,* 70 (1960) 69-348.

Barry Levy, *Quakers and the American Family: British Settlement in the Delaware Valley* (Nueva York 1988).

Barry Levy, «Quakers, The Delaware Valley and North Midlands Emigration to America», *William and Mary Quarterly,* 98 (1991) 246-52.

Claude Levy, *Emancipation, Sugar and Federalism: Barbados and the West Indies, 1833-1876* (Gainesville, 1980).

George Lewis, *Impressions of America and the American Churches* (Edimburgo 1845).

James G. Leyburn, *Thes Scotch-Irish: A Social History* (Chapel Hill 1962). *Liberia: Or, the American Colonisation Scheme Examined and Exposed. A Full and Authentic Report of a Lecture Delivered by C. Stuart, Esqu., at a Public Meeting in Rev. M. Anderson's Chapel, Glasgow, 15 th. April 1833 (Glasgow 1833).*

G. D. Lillibridge, *Beacon of Freedom: The Impact of American Democracy upon Great Britain, 1830-1870* (Philadelphia 1954).

Gordon Lindsay, *The Life of John Alexander Dowie (s.l., 1951).*

Peter J. Lineham, «Restoring Man's Creative Power: The Theosophy of the Bible Christians of Salford», *Studies in Church History, The Church and Healing,* 19 (Oxford 1982) 207-223.

Richard E. Ligenfelter, *The Hardrock Miners, A History of the Mining Labor Movement in the American West, 1863-1893* (Berkeley 1974).

Peggy K. Liss, *Atlantic Empires: The Network of Trade and Revolution, 1713-1826* (Baltimore 1983).

David Little, *Religion, Order and Law: A Study in Pre-Revolutionary England* (Nueva York 1969).

T. O. Lloyd, *The British Empire, 1558-1983* (Oxford 1983).

Kenneth A. Lockridge, «Land Population and the Evolution of New England Society, 1630-1670», *Past and Present* 39 (1968) 62-80.

Kenneth A Lockridge, *A New England Town: The First Hundred Years of Dedham, Masachusetts, 1636-1736* (Nueva York 1970).

Kenneth A. Lockridge, *Settlement and Unsettlement in Early America,* (Cambridge 1981).

Martin E. Lodge, «The Crisis of the Churches in the Middle Colonies, 1720-1750», *Pennsylvania Magazine of History and Biography,* 95 (1971) 195-220.

L. A. Loetscher, «Presbyterianism and Revivalism in Philadelphia since 1875», *Pennsylvania Magazine of History and Biography,* 68 (1944) 56-84.

Abert K. Loomie, *The Spanish Elizabethans* (Nueva York 1963).

Douglas A. Lorimer, *Colour, Class and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-Ninetteenth Century (Leicester 1978).*

John G. Lorimer, *The Past and Present Confusion of Religion and Morality in the United States: An Argument Not For Voluntary But For Established Churches* (Glasgow 1833).

David S. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution* (Cambridge, Mass., 1985).

Clara O. Loveland, *The Reconstitution of the the Anglican Church in the United States, 1780-1789* (Nueva York 1956).

Mason I. Lowance y David Walters eds., «Increase Mather's-New Jerusalem: Millenialism in Seventeeth Century New England», *American Antiquarian Society Proceedings, 87 (1977) 343-408.*

Paul R. Lucas, *Valley of Discord: Church And Society along the Connecticut River, 1636-1725* (Hanover, N.H., 1976).

Peter W. Ludlow, «The International Protestant Community in the Second World War», *Journal of Ecclesiastical History,* 29 (1978) 311-62.

David Luker, «Revivalism in Theory and Practice: The Case of Cornish Methodism», *Journal of Ecclesiastical History,* 37 (1986) 603-13.

Mary Graham Lundie, *America As I Saw It* (Nueva York 1852).

Beverly McAnear, «The Raising of Funds by the Colonial Colleges», *Mississippi Valley Historical Review,* 38 (1951-52) 591-602.

Beverly McAnear, «College Founding in the American Colonies, 1745-75», *Mississippi Valley Historial Review,* 42 (1955-56) 24-44.
David Macrae, *Home and Abroad: Sketches and Gleanings* (Glasgow 1871).
David Macrae, *Among the Darkies and Other Papers* (Glasgow 1876).
David Macrae, *The Americans at Home* (Glasgow 1885 ed.).
David Macrae, *America Revisited and Men I Have Met* (Glasgow 1908).
Norman MacDonald, *Canada, Immigration and Colonisation, 1841-1903,* (Aberdeen 1966).
G. I. T. Machin, *Politics and the Churches in Great Britain, 1832-1868,* (Oxford 1977).
G. I. T. Machin, *Politics and the Churches in Great Britain, 1869-1921,* (Oxford 1987).
J. P. MacLean, *An Historical Account of the Settlements of Scotch Highlanders in America Prior to the Peace of 1783* (Baltimore 1978 ed.,).
Norman MacLean, *The Years of Fulfilment* (Londres 1953).
J. F. Maclear, «'The Heart of New England': The Mystical Element in Early puritan History», *Mississippi Valley Historical Review,* 42 (1955-56) 621-52.
J. F. MacLear, «New England and the Fifth Monarchy: The Quest for the Millenium in Early American Puritanism», *William and Mary Quarterly,* 32 (1975) 223-60.
J. F. MacLear, «The Evangelical Alliance and the Anti-slavery Crusade», *Humtington Library Quarterly,* 42 (1979) 141-64.
J. F. MacLear, «Theldea of American Protestantism and British Nonconformity, 1829-1840», *Journal of British Sutdies,* 21 (1980) 68-85.
Donald MacLeod, *Memoir of Norman MacLeod, D.D.,* 2 vols. (Londres 1876).
H. M. McLeod, *Class and Religion in the Late Victorian City* (Londres 1974).
Donald MacMillan, *The Life of Robert Flint* (Londres 1914).
J. F. Maguire, *Father Mathew* (Dublin 1863).
Gloria L. Main, *Tobacco Colony: Life in Early Maryland,* 1650-1750 (Baltimore, 1982).
Howard L. Malchow, *Population Pressures: Emigration and Government in Late Nineteenth Century Britain* (Palo Alto, 1979).
Sylvester L. Malone, ed., *Dr. Edward McGlynn* (Nueva York 1918).

William S. Maltby, *The Black Legend in England: The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558-1660* (Durham, N.C. 1971).

Alan K. Manchester, *British Eminence in Brazil Its Rise and Decline,* (Chapel Hill, 1933).

J. A. Mangan and James Walvin, eds., *Manliness and Morality: Middle Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940* (Manchester 1987).

William W. Manross, *A History of the American Episcopal Church* (Nueva York 1950).

Jo Manton, *Mary Carpenter and the Children of the Streets* (Londres 1976).

R. Manwaring, *From Controversy to Co-Existence: Evangelicals in the Church of England, 1914-1980* (Cambridge 1985).

Stephen A. Marini, *Radical Sects of Revolutionary New England* (Cambridge Mass., 1982).

George M. Marsden, «Fundamentalism as an American Phenomemon: A Comparison with English Evangelicalism» *Church History,* 46 (1977) 215-32.

George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925 (Nueva York 1980).*

George M. Marsden, *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience: A Case Sudy of Thought and Theology in Nineteenth Century America* (New Haven 1976).

George M. Marsden, «Fundamentalism as an American Phenomenon, A Comparison with English Evangelicalism», *Church History,* 46 (1977) 215-32.

George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism: 1870-1925* (Nueva York 1980).

Helen E. Marshall, *Dorothea Dix, Forgotten Samaritan* (Chapel Hill, 1937).

Peter Marshall and Glyn Williams, eds., *The British Atlantic Empire Before the American Revolution* (Londres 1980).

Chester Martin, *Lord Selkirk's Work in Canada* (Oxford 1916).

Martin E. Marty, *Righteous Empire: The Protestant Experience in America* (Nueva York 1970).

Martin E. Marty, *Pilgrims in Their Own Land: 500 Years of Religion in America* (Boston 1984).

W. H. Marwick, *A Short History of the Friends in Scotland* (1948). *Diaries of Cotton Mather, 2 vols. (New York 1957) ed. W. Channing Ford.*

Paul Marx, *Virgil Michel and the Liturgical Movement* (Collegeville, Minn. 1957).

John Masefield, introd., *Chronicles of the Pilgim Fathers* (Londres 1910). Everyman Edition.

Basil Mathews, *J. R. Mott* (New York 1934).

Donald G. Mathews, *Slavery and Methodism: A Chapter in American Morality, 1780-1845* (Princeton 1965).

Donald G. Mathews, «The Second Great Awakening as an Organising Process» *American Quarterly,* 21 (1969) 23-43.

William Law Mathieson, *British Slavery and Its Abolition, 1823-1838* (Londres 1926).

William Law Mathieson, *Great Britain and the Slave Trade, 1839-1865* (Londres 1929).

William Law Mathieson, *British Slave Emancipation, 1838-1849* (Londres 1932).

David Matthews, *I Saw The Welsh Revival* (Chicago 1951).

Henry F. May, *Protestant Churches and Industrial America* (Nueva York 1949).

Douglas H. Maynard, «The World's Anti-Slavery Convention of 1840», *Mississippi Valley Historical Review,* 47 (1961-62) 452-71.

Charles Hartshorn Maxson, *The Great Awakening in the Middle Colonies* (Gloucester, Mass 1968 ed.).

Stephen Mayor, *The Churches and the Labour Movement* (Londres 1967).

Beverly McAnear, «The Raising of Funds by the Colonial Colleges», *Mississippi Valley Historical Review,* 38 (1951-52) 591-612.

James D. McCallum, *Eleazar Wheelock, Founder of Dartmouth College,* (Hanover, N.H., 1935).

Oscar Carleton McCulloch, The Pastor Abroad, *Plymouth Congregational Church Yearbook,* 1887 (Indianapolis 1888) 53-177.

William McKerrow, *History of the Secession Church* (Glasgow 1841).

William McKerrow, *History of the Foreign Missions of the Secession and United Presbyterian Church* (Edimburgo 1867).

John R. McKivigan, *The War Against Pro-slavery Religion: Abolitionists and the Northern Churches, 1830-1865* (Ithaca, Nueva York, 1985).
Jean O. McLachlan, *Trade and Peace with Old Spain, 1667-1750* (Cambridge 1940).
Hugh McLeod, *Class and Religion in the Late Victorian City* (Londres 1974).
William G. McLoughlin, *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* (Nueva York 1959).
William G. McLoughlin, *The Meaning of Henry Ward Beecher: An Essay on the Shifting Values of Mid-Victorian America* (Nueva York 1970).
William G. McLoughlin, *New England Dissent, 1630-1833,* 2 vols. (Cambridge Mass., 1971).
William G. McLoughlin, «Evangelical Child Rearing in the Age of Jackson: Francis Wayland's View on How and When to Subdue the Wilfulness of Children», *Journal of Social History,* 9 (1975-76) 21-34.
William G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977* (Chicago 1978).
Standish Meacham, *Toynbee Hall and Social Reform, 1880-1914: The Search for Community* (New Haven 1987).
Sydney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of American Christianity in America* (Nueva York 1963).
David O. Mears, *Life of Edward Norris Kirk, D.D.* (Boston 1877).
Stewart Mechie, *The Church and Scottish Social Development, 1780-1870,* (Londres 1960).
D. W. Meining, *The Shaping of America: A Geographical perspective on 500 Years of History,* vol 1. (New Haven 1986).
Marguerite Fellows Melcher, *The Shaker Adventure* (Princeton 1941).
Julius Melton, *Presbyterian Worship in America: Changing Patterns since 1787* (Richmond, Va., 1967).
Annabelle Melville, *Elizabeth Bayley Seton, 1776-1821* (Nueva York 1951).
W. M. Merrill and Louis Ruchames, eds., *The Letters of William Lloyd Garrison,* 6 vols. (Cambridge Mass, 1971-1981).
W. M. Merrill, *Against Wind and Tide: A Biography of William Lloyd Garrison* (Cambridge, Mass. 1963).
Jane Louise Mesick, *The English Traveller in America, 1785-1835* (New York 1922).
J. Metcalfe, *Memoir of William Metcalfe* (Philadelphia 1866).
R. Metcalfe, *The Rise and Progress of Hydropathy in England and Scotland* (Londres 1906).

A. O. Meyer, *England and the Catholic Church under Elizabeth* (London 1916).
Donald Meyer, *The Instructed Conscience: The Shaping of the American National Ethic* (Philadelphia 1972).
Donald B. Meyer, *The Protestant Search for Political Realism, 1919-1941,* (Berkeley 1960).
Duane Meyer, *The Highland Scots of North Carolina, 1732-1776* (Chapel Hill 1964).
Robert Middlekauf, «Piety and Intellect in Puritanism», *William and Mary Quarterly,* 3rd series, 22 (1965) 457-70.
Robert Middlekauf, *The Mathers; Three Generations of Puritan Intellectuals, 1596-1728* (Nueva York 1971).
Donald G. Miller, Browne Barr and Robert S. Paul, *P. T. Forsyth: The Man, The Preacher's Theologian, Prophet for the Twentieth Century,* with a reprint of P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind,* (1908) (Pittsburgh, 1981).
Howard Miller, *The Revolutionary College: American Presbyterian Higher Education, 1707-1837* (Nueva York 1976).
J. R. Miller, «Anti-Catholic Thought in Victorian Canada», *Canadian Historical Review,* 66 (1985) 474-94.
Perry Miller, *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-50* (Gloucester Mass, 1985, ed.).
Perry Miller, *Jonathan Edwards* (Nueva York 1949).
Perry Miller, *The New England Mind: From Colony to Province* (Boston 1961 ed.).
Perry Miller and Thomas H Johnston, eds., *The Puritans: A Sourcebook of their Writings,* rev ed., 2 vols. (Nueva York 1963).
Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Nueva York 1964).
Robert M. Miller, *American Protestantism and Social Issues, 1919-1939* (Chapel Hill, N. Carolina 1958).
Robert Moats Miller, *Harry Emerson Fosdick* (Nueva York) 1985.
Russell E. Miller, *The Larger Hope: The First Century of the Universalits Church in America, 1770-1870* (Boston 1979).
Timothy Miller, *Following in His Steps: A Biography of Charles Sheldon* (Knoxville, 1987).
William D. Miller, *Dorothy Day, A Biography* (San Francisco 1982).
Frederick V. Mills, Bishops by Ballot: An Eighteenth Century Ecclesiastical Revolution (Nueva York 1978).

Francis E. Mineka, *The Dissidence of Dissent: The Monthly Repository, 1806-1838* (Chapel Hill, 1944).
John S. Moir, *The Church in the British Era* (Toronto 1972).
William Monter, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe* (Brighton 1983).
James H. Moorhead, *American Apocalypse: Yankee Protestants and the Civil War, 1860-69* (New Haven 1978).
James H. Moorhead, «The Erosion of Post Millenialism in American Religious Thought, 1865-1925», *Church History,* 53 (1984) 61-77.
R. Laurence Moore, *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapyschology and American Culture* (Nueva York 1977).
R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (Nueva York 1986).
David T. Morgan, Jr., «George Whitefield and the Great Awakening in the Carolinas and Georgia, 1739-1740», *Georgia Historical Quarterly,* 44 (1970) 517-39.
David T. Morgan, Jr., «The Consequences of George Whitefield's Ministry in the Carolinas and Georgia, 1739-1740», *Georgia Historical Quarterly,* 45 (1971) 62-82.
David T. Morgan, «The Great Awakening in South Carolina, 1740-1775», *South Atlantic Quarterly,* 70 (1971) 595-610.
Derec Llwyd Morgan, *The Great Awakening in Wales* (Londres 1988).
Edmund S. Morgan, *The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop* (Boston 1958).
Edmund S. Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea* (Nueva York 1963).
Edmund S. Morgan, *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century New England* (Nueva York 1966 ed.).
Edmund S. Morgan, *Roger Williams: The Church and the State* (Nueva York 1967).
Edmund S. Morgan, «The Puritan Ethic and the American Revolution», *William and Mary Quarterly,* 24 (1967) 3-43.
Edmund S. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (Nueva York 1988).
J. V. Morgan, *The Welsh Religious Revival, 1904-5: A Retrospect and Criticism,* (Londres 1909).
John Morgan, *Godly Learning: Puritan Attitudes towards Reason, Learning and Education, 1560-1640* (Cambridge 1986).

Kenneth Morgan, «The Organisation of the Convict Trade to Maryland: Stevenson, Randolph and Chester, 1768-75», *William and Mary Quarterly,* 42 (1985) 201-227.

Kenneth Morgan, ed., *An American Quaker in the British Isles: The Travel Journals of Jabez Maud Fisher* (Oxford 1991).

Kenneth O. Morgan, *Wales in British Politics, 1868-1922* (Cardiff 1980).

Samuel Eliot Morison, *Builders of the Bay Colony* (Boston 1930).

Samuel Eliot Morison, *The Founding of Harvard College* (Cambridge Mass 1935).

Samuel Eliot Morison, *Harvard College in The Seventeenth Century,* 2 vols. (Cambridge, Mass., 1936).

Samuel Eliot Morison, *The Puritan Pronaos: Studies in the intellectual Life of New England in the Seventeenth Century* (Nueva York 1936).

Samuel E. Morison, *The intellectual Life of Colonial New England (Nueva York 1956)*

Samuel Eliot Morison, *The European Discovery of America: Thed Northern Voyages,* (Nueva York 1971).

Christine M. Morrison, *Morrison of Wellington* (Londres s.d.).

Richard F. Mott, ed., *Memoirs and Correspondence of Eliza P. Gurney* (Philadelphia 1884).

Robert Bruce Mullin, Episcopal Vision/American Reality: High Church Theology and Social Thought in Evangelical America (New Haven 1986).

Christopher Mulvey, Anglo-American Landscapes: A Study of Nineteenth Century Anglo-American Travel Literature (Nueva York 1983).

N. H. Murdoch, «The Salvation Army and the Church of England, 1882-83», *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church,* 55 (1986) 31-55.

Kenneth B. Murdock, *Increase Mather, The Foremost American Puritan* (Cambridge., Mass, 1926).

H. R. Murphy, «The Ethical Revolt Against Christian Orthodoxy in Early Victorian England», *American Historical Review,* 60 (1955) 800-17.

Gary B. Nash, *Quakers and Politics: Pennsylvania, 1681-1726* (Princeton 1968).

Gary B. Nash, «The Image of the Indian in the Southern Colonial Mind», 29 (1972) 197-230.

Gary B. Nash, «Slaves and Slaveowners in Colonial Philadelphia», *William and Mary Quarterly,* 3rd series, 30 (1975).

Gary B. Nash, *The Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness and the Origins of the American Revolution* (Harvard 1979).
Frank Neal, *Sectarian Violence: The Liverpool Experience, 1819-1914* (Manchester 1988).
William Blair Neatby, *A History of the Plymouth Brethren* (Londres 1901).
Geoffrey K. Nelson, *Spiritualism and Society* (Nueva York 1969).
Arthur H. Nethercot, *The First Five Lives of Annie Besant* (Chicago 1960).
Arthur H. Nethercot, *The Last Four Lives of Annie Besant* (Chicago 1963).
John F. New, *Anglican and Puritan: The Basis of Their Opposition, 1558-1640* (Stanford 1964).
Claude M. Newlin, *Philosophy and Religion in Colonial America* (Nueva York 1968).
A. P. Newton, *The Colonising Activities of the English Puritans* (New Haven 1914).
Thomas Nichols, *Forty Years of American Life* (Nueva York 1937).
H. Reinhold Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Nueva York 1929).
H. Reinhold Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Nueva York 1937).
Ian Noel, «Dry Patriotism: The Chiniquy Crusade», *Canadian Historical Review,* 71 (1990) 189-207.
Mark A. Noll, «Common Sense Traditions and American Evangelical Thought», *American Quarterly,* 37 (1985) 126-38.
E. R. Norman, *Church and Society, 1770-1970* (Oxford 1971).
E. R. Norman, *The Victorian Christian Socialists* (Cambridge 1987).
William S Notestein, *The English People on the Eve of Colonisation, 1603-30* (Nueva York 1954).
Geoffrey F. Nuttall, *Visible Saints: The Congregational Way, 1640-1660* (Oxford 1957).
David J. O'Brien, *Public Catholicism* (Nueva York 1989).
Susan O'Brien, «A Transatlantic Community of Saints: The Great Awakening and the First Evangelical Network, 1735-1755», *American Historical Review,* 91 (1986) 811-32.
T. C. Oden, ed., *Phoebe Palmer: Selected Writings* (Nueva York 1988).
W. H. Oliver, *Prophets and Millenialists: The Uses of Biblical Prophecy in England from the 1790s to the 1840s* (Auckland, Nueva Zelanda, 1978).
Lord Olivier, *Jamaica, The Blessed Island* (Londres 1936).
J. Edwin Orr, *The Second Evangelical Awakening in Britain* (Londres 1959).

I. Marshall Page, *The Life Story of Rev. Francis Makemie* (Grand Rapids, Michigan 1938).

Phoebe Palmer, *Four Years in the Old World; Comprising the Travels, Incidents and Evangelistic Labours of Dr. and Mrs. Palmer in England, Ireland, Scotland, and Wales* (Nueva York 1866).

E. P. Pangaopoulas, *New Smyrna: An Eighteenth Century Greek Odyssey* (Gainesville 1966).

Richard Pares, *War and Trade in the West Indies, 1739-1763* (Nueva York 1936). *

Richard Pares, *Yankees and Creoles* (Londres 1956).

Franklin Parker, *George Peabody* (Nashville 1971).

C. H. Parkhurst, *My Forty Years in New York* (Nueva York 1923).

E. A. Payne, «Nonconformists and the American Revolution», *Journal of the United Reformed Church History Society,* 1 (1976).

Catherine Owens Peare, *William Penn* (Ann Arbor 1966).

Howard Peckham and Charles Gibson eds., *Attitudes of Colonial Powers toward the American Indian* (Salt Lake 1969).

Albert Peel, *These Hundred Years: The Congregational Union of England and Wales, 1833-1933* (Londres 1933).

Henry Pelling, *America and the British Left: From Bright to Bevan* (Londres 1956).

Boies Penrose, *Travel and Discovery in the Renaissance, 1420-1620* (Cambridge, Mass., 1967).

David Perman, *Change and the Churches: An Anatomy of Religion in Britain* (Londres 1977).

Lewis Perry, *Childhood, Marriage and Reform: Henry Clarke Wright, 1797-1870,* (Chicago 1980).

Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy* (Nueva York 1944).

Norman Pettit, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life,* (New Haven 1966).

Patrick Peyton, *All For Her: The Autobiography* (Nueva York 1967).

Christina Phelps, *The Anglo-American Peace Movement in the mid-Nineteenth Century* (Nueva York 1930).

D. M. Phillips, *Evan Roberts, The Great Welsh Revivalist and His Work* (London 1906).

Roderick Phillips, *Putting Asunder, A History of Divorce in Western Society* (Cambridge 1988).

George W. Pilcher, ed., *The Reverend Samuel Davies Abroad: The Diary of A Journey to England and Scotland, 1753-55* (Londres 1955).
Fred Hawkins Piercy, *Route From Liverpool to the Great Salt Lake Valley* (Cambridge Mass 1962 ed.).
Stanley Pierson, «John Trevor and the Labour Church Movement in England, 1891-1900», *Church History,* 29 (1960) 463-78.
George William Pilcher ed., *The Reverend Samuel Davies Abroad: The Diary of a Journey to England and Scotland, 1753-55* (Urbana, Illinois, 1967).
David Pivar, *Purity Crusade: Sexual Morality and Social Control, 1868-1900* (Westport, Conn., 1973).
G. F. Plant, *Oversea Settlement: Migration from the United Kingdom to the Dominions* (Londres 1951).
D. C. M. Platt, *Finance, Trade and Politics in British Foreign Policy, 1815-1914* (Oxford 1968).
T. B. Platt, *Theodore Weld: Crusader for Freedom* (New Brunswick, N. J., 1960).
Sumner Chilton Powell, *Puritan Village: The Portrait of the Formation of a New England Town* (Middletown, Conn. 1963).
John Hungerford Pollen, The English Catholics in the Reign of Elizabeth (Londres 1920).
J. C. Pollock, *The Keswich Story: The Authorised History of the Keswich Convention* (Londres 1964).
John E. Pomfret, «The Proprietors of the Province of East New Jersey, 1682-1702», *Pennsylvania Magazine of History and Biography,* 77 (1953) 251-93.
John E. Pomfret, *The Province of East New Jersey, 1609-1702: The Rebellious Proprietary* (Princeton 1962).
John E. Pomfret, *The New Jersey Proprietors and Their Lands* (Princeton, N.J., 1964).
Robert G. Pope, *Halfway Covenant: Church Membership in Puritan New England,* (Princeton, 1969).
Dorothy B. Porter, «Sarah Parker Remond: Black Abolitionist and Physician», *Journal of Negro History,* 20 (1935) 287-93.
H. C. Porter, *Puritanism in Tudor England* (Columbia, S. Carolina, 1971).
H. C. Porter, *The Inconstant Savage: England and the North American Indian, 1500-1660* (Londres 1979).
Albert Post, *Popular Freethought in America, 1815-50* (New York 1943).
John Prebble, *The Darien Disaster* (Londres 1968).

M. James Preston, *The Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses,* (Toronto 1985).
Jacob M. Price, *France and the Chesapeake,* 2 vols. (Ann Arbor 1972).
Jacob M. Price, «Buchanan and Sons, 1759-65: A Different Kind of Glasgow Firm Trading to the Chesapeake», *William and Mary Quarterly,* 3rd series, 40 (1983) 3-41.
Arnold Pritchard, *Catholic Loyalism in Elizabethan England* (Londres 1979).
John Perry Pritchett, *The Red River Valley, 1811-1849* (New Haven 1942).
G. R. Quaife, *Godly Zeal and Furious Rage, The Witch in Early Modern Europe,* (Londres 1987).
David Beers Quinn, *The Elizabethans and the Irish* (Ithaca 1966).
David Beers Quinn, *England and the Discovery of America, 1481-1620* (Londres 1974).
David Beers Quinn, «Renaissance Influences in English Colonisation», *Transactions of the Royal Historical Society,* 5th series, 26 (1976) 73-92.
D. M. Quinn, *Set Fair for Roanoke: Voyages and Colonies, 1584-1606* (Chapel Hill 1985).
Martin H. Quitt, «Immigrant Origins of the Virginia Gentry: A Study of Cultural Transmission and Innovation», *William and Mary Quarterly,* 45 (1988) 625-55.
Theodore K. Rabb, *Entreprise and Empire: Merchant and Gentry Investment in the Expansion of England, 1575-1630* (Cambridge, 46 Mass., 1967).
Lowell Joseph Ragatz, *The Fall of the Planter Class in the British Caribbean, 1763-1833* (New York 1971 ed.).
Robert Rainy and James Mackenzie, *Life of William Cunningham* (Londres 1871).
Robert W. Randall, Real del Monte, a British Mining Venture in Mexico (Austin, Texas, 1972).
Richard L. Rapson, *Britons View America: Travel Commentary, 1860-1935* (Seattle 1971).
John A. Rawley, «John Joseph Gurney's Mission to America, 1837-1840». *Mississippi Valley Historical Review,* 49 (1962-63) 653-74.
George A. Rawlyk, *Nova Scotia's Massachusetts: A Study of Massachusetts-Nova Scotia Relations, 1630 to 1784* (Montreal 1978).
Sister Mary Augustine (Ray), *American Opinion of Roman Catholicism in the Eigtheenth Century* (Nueva York 1936).
Allan Raymond, «I fear God and honour the King»: John Wesley and the American Revolution», Church History, 45 (1976) 316-23
Barry Reay, *The Quakers and the English Revolution* (Londres 1985).

Andrew Reed and James A. Matheson, *A Narrative of a Visit to the American Churches by a Deputation from the Congregational Union of England and Wales,* 2 vols. (London 1835).

Shelton Reed, «A Female Movement: The Feminisation of Nineteenth Century Anglo-Catholicism», *Anglican and Episcopal History,* 56 (1988) 199-238.

W. Stanford Reid, ed., *The Scottish Tradition in Canada* (Toronto 1976).

Richard Reinitz, ed., *Tensions in American Puritanism* (New York 1970).

Richard A. Rempel, «British Quakers and the South African War», *Quaker History,* 64 (1975) 75-95.

Jane Rendall, *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States* (Londres 1985). Véase el capítulo 3, «Evangelicalism and the Power of Women», 73-107.

Jane Rendall, ed., *Equal or Different: Women's Politics, 1800-1914* (Oxford 1987).

C. Duncan Rice, *The Rise and Fall of Black Slavery* (Londres 1975).

C. Duncan Rice, «Controversies over Slavery in Eighteenth and Ninetenth Century Scotland» in Lewis Perry and Michael Fellman, eds., *Antislavery Reconsidered: New Perspectives on the Abolitionists* (Baton Rouge, La, 1979) 24-48.

C. Duncan Rice, *The Scots Abolitionists, 1833-1861* (Baton Rouge 1981).

C. Duncan Rice, «Archibald Dalzel, the Scottish Intelligentsia and the Problem of Slavery», *Scottish Historical Review, 62 (1983) 121-36.*

Henry Richard, *Memoirs of Joseph Sturge* (Londres 1864).

Thomas Richards, *A History of the Puritan Movement in Wales* (Londres 1920).

C. Peter Ripley et al., eds., *The Black Abolitionist Papers: The British Isles, 1830-1868,* vol 1 (Chapel Hill, N. Carolina 1971).

T. Mardy Rees, *Notable Welshmen (1700-1900)* (Carnavon 1908).

Caroline Robbins, «Thomas Hollis» *William and Mary Quarterly,* 7 (1950) 406-53.

Caroline Robbins, *Eighteenth Century Commonwealthman* (Cambridge, Mass. 1959).

T. R. Roberts, *Eminent Welshmen: A Short Biographical Dictionary of Welshmen Who Have Attained Distinction from the Earliest Times to Present* (Cardiff 1908).

Thomas A. Robertson, *A Southwestern Utopia* (Los Ángeles 1964).

Philip S. Robinson, *The Plantation of Ulster: British Settlement in an Irish Landscape, 1600-1670* (Dublin 1984).
W. Stitt Robinson, *The Southern Colonial Frontier, 1607-1763* (Albuquerque, N. M., 1979).
Daniel T. Rodgers, *The Work Ethic in Industrial America, 1850-1920* (Chicago 1978).
P. Rodgers, *Father Mathew* (Dublin 1944).
Elliot Rose, *Cases of Conscience: Alternatives open to Recusants and Puritans under Elizabeth 1 and James 1* (Cambridge 1975).
R. B. Rose, «John Finch, 1784-1857», *Transactions of the Historical Society of Lancashire and Cheshire,* 109 (1957) 159-84.
Carroll S. Rosenberg, *Religion and the Rise of the American City: The New York City Mission Movement, 1812-1870* (Ithaca, 1970).
Bernard Rosenthal, «Puritan Conscience and New England Slavery», *New England Quarterly,* 34 (1973) 62-81.
Randolph A. Roth, «The First Radical Abolitionists: The Reverend James Milligan and the Reformed Presbyterians of Vermont», *New England Quarterly,* 44 (1982) 540-63.
Harold H. Rowdon, *The Origins of the Brethren, 1825-1850* (London 1967).
John Rowe, *The Hard- Rock Men: Cornish Immigrants and the North American Mining Frontier* (Nueva York, 1974) *.
Geoffrey Rowell, «A History of Universalist Societies in Britain, 1750-1850», *Journal of Ecclesiastical History,* 22 (1971) 35-56.
Geoffrey Rowell, *The Vision Glorious: Themes and Personalities of the Catholic Revivial in Anglicanism* (Oxford 1983).
A. L. Rowse, *The Cousin Jacks: The Cornish in America* (Nueva York 1969).
Edward Royle, *Victorian Infidels: The Origins of the British Secularist Movement, 1791-1866* (Manchester 1974).
Edward Royle, *Radicals, Secularists and Republicans: Popular Freethought in Britain, 1866-1915* (Manchester 1980).
Sarah P. Rubinstein, «The British» 111-19 in D. Holmquist, ed., *They Chose Minnesota* (St. Paul, Minn., 1981).
Bruce M. Russett, *Community and Contention: Britain and America in the Twentieth Century* (Cambridge Mass, 1963).
Cynthia E. Russett, *Darwin in America: The Intellectual Response, 1865-1912* (San Francisco 1976).
Darett B. Rutman, *Winthrop's Boston: Portrait of A Puritan Town, 1630-1649,* (New York 1972 reprint ed.).

Darett B. Rutman, «New England as Idea and Society Revisited», *William and Mary Quarterly,* 3rd series, 41 (1984) 56-61.

Egerton Ryerson, *The Story of My Life,* ed. J. George Hodgins (Toronto 1884).

William L. Sachse «The Migration of New Englanders to England, 1640-1660», *American Historical Review,* 53 (1948) 251-78.

William Sachse, *The Colonial American in Britain* (Madison, Wis, 1956).

Anthony Salermo, «The Social Background of Seventeenth Century Emigration to America», *Journal of British Studies,* 19 (1979) 31-52.

Neal Salisbury, *Manitou and Providence: Indians, Europeans and the Making of New England, 1500-1643* (Nueva York 1982).

R. Sandall and A. R. Wiggins, *A History of the Salvation Army,* 5 vols. (Londres 1947-68).

E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism, British and American Millenarianism, 1800-1930* (Chicago 1970).

Carl Ortwin Sauer, *The Early Spanish Main* (Berkeley 1966).

William A. Savery, *A Journal of the Life, Travels and Religious Labours of William Savery, compiled by Jonathan Evans (Londres 1834).*

Joel Scher, *Henry Highland Garnet, A Voice of Black Radicalism in the Nineteenth Century* (1977).

Percy A Scholes, *The Puritans and Music in England and New England* (Oxford 1934).

David M. Scobey, «Revising the Errand: New England's Ways and the Puritan Sense of the Past», *William and Mary Quarterly,* 3rd series, 41 (1984) 3-31.

P. G. Scott, «James Blair and the Scottish Church: A New Source», *William and Mary Quarterly* 33 (1976) 300-308.

Leigh Eric Schmidt, *Holy Fairs: Scottish Communions and American Revivals in the Early Modern Period* (Princeton 1989).

Herbert W. Schneider and George Lawton, *A Prophet ans A Pilgrim: Being the Incredible History of Thomas Lake Harris and Laurence Oliphant* (Nueva York 1942).

Sally Schwartz, *A Mixed Multitude: The Struggle for Toleration in Colonial Pennsylvania* (Nueva York 1987).

Allan Seaburg, *«Missionary to Scotland: Caroline Soule», Transactions of the Unitarian Historical Society,* 14 (1967) 28-41.

Paul S. Seaver, *The Puritan Lectureships: The Politics of Religious Dissent, 1560-1662* (Stanford 1970).

W. B. Selbie, *The Life of Andrew Martin Fairbairn* (Londres 1914).
W. B. Selbie, ed.,*The Life of Charles Silvester Horne, M.A., M.P.* (Londres 1920).
George Selement, *Keepers of the Vineyard: The Puritan Ministry and Collective Culture in Colonial New England* (Lanham, Maryland, 1984).
Charles Coleman Sellers, *Lorenzo Dow* (Nueva York 1928).
Ian Sellers, «Nonconformist Attitudes in Late Nineteenth Century Liverpool», *Transactions of the Historical Society of Lancashire and Cheshire,* 114 (1962) 215-39.
Ian Sellers, «William Roscoe, The Roscoe Circle and Radical Politics in Liverpool, 1790-1807», *Transaction of the Lancashire and Cheshire Historical Society,* 120 (1969) 45-62.
Bernard Semmel, *The Methodist Revolution* (Londres 1974).
James P. Shannon, *Catholic Colonisation on the Western Frontier* (New Haven 1957).
James Shaw, *Twelve Years in America* (Londres 1867).
S. B. Shaw, *The Great Revival in Wales* (Chicago 1905).
Bernard Sheehan, *Savagism and Civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia* (Cambridge, 1980).
George A. Shepperson, «Thomas Chalmers, the Free Church and the South», *Journal of Southern History,* 17 (1951) 517-37.
George A. Shepperson, «The Free Church of Scotland and American Slavery» *Scottish Historical Review,* 30 (1951) 126-43.
George A. Shepperson, «Frederick Douglass and Scotland», Journal of Negro History, 38 (1953) 307-21.
George A. Shepperson, «Harriet Beecher Stowe and Scotland» *Scottish Historical Review,* 32 (1953) 40-46.
Wilbur S., Shepperson, *British Emigration to North America: Projects and Opinions in the Early Victorian Period* (Oxfod 1957).
Wilbur S. Shepperson, *Samuel Robert: A Welsh Coloniser in Civil War Tennessee,* b (Knoxville, Tennessee, 1961).
Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Edimburgo 1985).
Richard B. Sheridan, *Sugar and Slavery: An Economic History of the British West Indies, 1623-1775* (Baltimore 1974).
Richard D. Shields, «The Second Great Awakening in Connecticut: Critique of the Traditional Interpretation», *Church History,* 49 (1980) 401-15.

T. F. Schort, «William Christie and the First Unitarian Church in Scotland», *Transactions of the Unitarian Historical Society,* 14 (1967-70) 10-27 y 78-92.

Frank Shuffleton, *Thomas Hooker, 1586-1647* (Princeton 1977).

R. C. Simmons, *The American Colonies: From Settlement to Independence* (London 1976).

Harold P. Simonson, «Jonathan Edwards and His Scottish Connections» *Journal of American Studies,* 21 (1989) 353-76.

Alan Simpson, *Puritanism in Old and New England* (Chicago 1955).

Patrick Carnegie Simpson, *The Life of Principal Rainy,* 2 vols. (Londres 1909).

Gregory H. Singleton, «Protestant Voluntary Organisation and the Shaping of Victorian America», *American Quarterly,* 27 (1975) 549-60.

Sandra S. Sizer, Gospel Hymns and Social Religion: The Rhetoric of Nineteenth Century Revivalism (Philadelphia 1978).

Douglas Sloan, *The Scottish Englihtenment and the American College Ideal* (Nueva York 1971).

Abbot Emerson Smith, *Colonists in Bondage: White Servitude and Convict Labour in America. 1607-1776* (Chapel Hill 1946).

Donald C. Smith, *Passive Obedience and Prophetic Protest: Social Criticism in the Scottish Church, 1830-1945* (Nueva York 1987).

Elwyn A. Smith, *The Presbyterian Ministry in American Culture: A Study in Changing Concepts, 1700-1900* (Philadelphia 1962).

George Adam Smith, *Henry Drummond* (Londres 1898).

Liliam Adam Smith, *George Adam Smith* (Londres 1943).

Logan Pearsall Smith, ed., *Philadelphia Quaker: The Letters of Hannah Whittall Smith* (Nueva York 1950).

Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform in Mid-nineteenth Century America* (Nueva York 1957).

Timothy L. Smith, «Righteousness and Hope: Christian Holiness and Millenial Vision in America, 1800-1900», *American Quarterly,* 31 (1979) 21-45.

Timothy L. Smith, *Called Unto Holiness: The History of the Nazarenes: The Formative Years* (Kansas City, 1982).

Carroll Smith-Rosenberg, *Religion and the Rise of the American City: The New York City Mission Movement, 1812-70* (Ithaca 1970).

W. Anderson Smith, «Shepherd Smith», *the Universalist, the Story of a Mind, being the Life of Rev. James E. Smith, M. A.* (Londres 1892).

Peter Smith, «Anglo-American Religion and Hegemonic Change in the World System, c. 1870-1980», *British Journal of Sociology,* 37 (1986) 88-105.

T. C. Smout, «Born Again at Cambuslang: New Evidence on Popular Religion and Literacy in Eighteenth Century Scotland», *Past and Present,* 97 (1982) 114-27.

J. G. Snead-Cox, *The Life of Cardinal Vaughan,* 2 vols. (Londres 1910).

Carl Solberg, *Immigration and Nationalism: Argentina and Chile, 1890-1914* (Austin, 1970).

Leo Solt, «Puritanism, Capitalism, Democracy and the New Science», *American Historical Review,* 73 (1967) 18-29.

Jean R. Soderlund, *Quakers and Slavery: A Divided Spirit* (Princeton 1985).

Jack M. Sosin, *English America and the Restoration Monarchy of Charles II: Transatlantic Politics, Commerce and Kinship* (Londres 1980).

Clark C. Spence, *British Investments and the American Mining Frontier 1860-1901* (Ithaca, 1958).

Edward H Spicer, *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the South West, 1533-1860* (Tucson Arizona 1962).

Tobias Spicer, *Autobiography of Rev. Tobias Spicer; contiaining incidents and observations; also some acount of his visit to England* (Boston 1851).

G. Spiller, *The Ethical Movement in Great Britain* (Londres 1934).

John Springhall, ed, Brian Fraser, Michael Hoare, *Sure and Stedfast: A History of the Boy's Brigade, 1883-1983* (Londres 1983).

Keith L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and America Puritanism* (Urbana 1972).

Margaret Spufford, *Contrasting Communities: English Villagers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Cambridge 1974).

Douglas C. Stange, *Patterns of Antislavery Among American Unitarians 1831-1860* (Rutherford, N.J. 1977).

Douglas C. Stange, «Abolitionism as Maleficience: Southern Unitarians Versus 'Puritan Formalism', 1831-60», *Huntington Library Quarterly,* 26 (1978) 146-71.

Douglas C. Stange, «Abolitionism as Treason: The Unitarian Elite Defends Law, Order and the Union», *Huntington Library Quarterly,* 27 (1980) 162-70.

Douglas C. Stange, *British Unitarians Against American Slavery, 1833-65,* (Rutherford, N.J. 1984).

Phoebe B. Stanton, *The Gothic Revival and American Church Architecture, 1840-1856* (Baltimore 1968).
Phoebe B. Stanton, *Pugin* (Londres 1971).
Marion L. Starkey, *The Devil in Massachusetts: A Modern Enquiry into the Salem Witch Trials* (Nueva York 1949).
P. J. Staundenraus, *The African Colonisation Movement, 1816-1865,* (Nueva York 1961).
Bertha-Monica Stearns, «Memnonia: The Launching of A Utopia», *New England Quarterly,* 15 (1942) 280-95.
Ian K. Steele, *The Politics of Colonial Policy: The Board of Trade and Colonial Administration, 1696-1720* (Oxford 1968).
Ian K. Steele, *The English Atlantic, 1675-1740: An Exploration of Communication and Community* (Nueva York 1986).
Bruce E. Steiner, *Samuel Seabury, 1729-1796: A Study in High Church Tradition* (Columbus, Ohio 1971).
W. Iain Stevenson, «Some Aspects of the Geography of the Clyde Tobacco Trade in the Eighteenth Century», *Scottish Geographic Magazine* 89 (1973) 19-35.
Charles S. Stewart (Rev), *Sketches of Society in Great Britain and Ireland,* 2 vols. (Philadelphia 1835).
Eliza P. «Mother» Stewart, *The Crusader in Great Britain* (Springfield, Ohio, 1893).
Anna M. Stoddart, *Elizabeth Pease Nichol* (Londres 1899).
Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy, 1558-1641* (Oxford 1967).
Harry Stout, «University Men in New England, 1620-1660», *Journal of Interdisciplinary History,* 4 (1974) 375-400.
Harry Stout, «The Morphology of Re-Migration: New England University Men and Their Return to England 1640-1660», *Journal of American Studies,* 10 (1975) 151-72.
Kenneth Moody Stuart, *Brownlow North, Records and Recollections,* (Londres 1878).
Joseph Sturge, *A Visit to the United States in 1841* (Boston 1842).
Bruce Sturgis, «Abolitionism and the Presbyterian Schism, 1837-38» *Mississippi Valley Historical Review,* 36 (1949-50) 391-415.
Charles Bouvier Swaney, *Episcopal Methodism and Slavery* (Boston 1926).
William Warren Sweet, *Revivalism in America* (Nueva York 1944).
William Warren Sweet, *Religion on the American Frontier,* volume 4, *The Methodists* (Nueva York 1964).

David E. Swift, *Joseph John Gurney, Banker, Reformer, Quaker* (Middletown, Conn., 1962).
John Sykes, *The Quakers: A New Look at their Place in Society* (Londres 1958).
V. Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States* (Gran Rapids, 1971).
Lewis Tappan, *Life of Arthur Tappan* (Nueva York 1870).
Thad W. Tate and David L. Ammerman ed., *The Chesapeake in the Seventeenth Century: Essays on Anglo-American Society and Politics,* (New York 1979).
Ann Taves, *The Household of Faith: Roman Catholic Devotions in Mid-Nineteenth Century America* (Notre Dame 1986).
R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Nueva York 1947 ed.).
Anne Taylor, *Laurence Oliphant* (Londres 1982).
Anne Taylor, *Visions of Harmony: A Study of Nineteenth Century Millenarianism* (Oxford 1987).
Clare Taylor, *British and American Abolitionists: An Episode in Transatlantic Understanding* (Edimburgo 1974).
Clare Taylor, «Paddy's Run: A Welsh Settlement in Ohio», *Welsh History Review,* 11 (1983) 302-16.
E. R. Taylor, *Methodism and Politics, 1791-1851* (Cambridge 1935).
Francis R. Taylor, *Life of William Savery of Philadelphia, 1750-1804* (Nueva York 1925).
P. A. M. Taylor, *Expectations Westward: The Mormons and their British Converts in the Nineteenth Century* (Edimburgo 1965).
Howard Temperley, *British Anti-Slavery, 1833-70* (Londres 1970).
Donald G. Tewksbury, *The Founding of American Colleges and Universities before the Civil War, with Particular Reference to the Religious Influences Bearing on the College Movement* (Nueva York 1932).
F. Thistlehwaite, *The Anglo-American Connection in the Early Nineteenth Century* (Philadelphia 1959).
Anna Lloyd Thomas, *J. Bevan Braithwaite: A Friend of the Nineteenth Century* (Londres 1919).
Herbert Thomas, *Cornish Mining Interviews* (Camborne, 1896).
John L. Thomas, *The Liberator, William Lloyd Garrison* (Boston 1963).
John L. Thomas, «Romantic Reform in America», *American Quarterly* 17 (1965) 656-81.

H. J. Thompson, *Into All Parts: The History of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 1701-1950* (Londres 1951).
Roger Thompson, *Women in Stuart England and America: A Comparative Study* (Londres 1974).
Roger Thompson, «Attitudes towards Homosexuality in Seventeenth Century New England Colonies», *Journal of American Studies,* 23 (1989) 27-40.
J. K. J. Thomson, «Scotland and Catalonia and the American Market in the Eighteenth Century», *Scottish Economic and Social History,* 9 (1989) 5-20.
James H. Timberlake, *Prohibition and the Progressive Movement, 1900-1920* (Cambridge, Mass., 1963).
Larry E. Tise, *Proslavery: A History of the Defence of Slavery in America, 1701-1840* (Athens, Ga., 1987).
Arthur Cecil Todd, *The Cornish Miner in America* (Glendale, Cal. 1967).
Peter Tolis, *Elihu Burritt: Crusader for Brotherhood* (Hamden, Connecticut, 1968).
Frederick B. Tolles, «Quakers and Enthusiasm: The Philadelphia Quakers and the Great Awakening», *Pennsylvania Magazine of History and Biography,* 69 (1945) 26-49.
Frederick B. Tolles, *Meeting House and Counting House: The Quaker Merchants of Colonial Philadelphia, 1682-1763* (Chapel Hill 1948).
Frederick B. Tolles, *Slavery and the Woman Question: Lucretia Mott's Diary, 1840* (Londres 1952).
Frederick B. Tolles, *Quakers and the Atlantic Culture* (Nueva York 1960).
Murray Tolmie, *The Triumph of the Saints: The Separate Churches of London, 1619-49* (Cambridge 1977).
Peter Toon, *Puritans, The Millenium and the Future of Israel* (Cambridge 1970).
Patricia Tracy, *Jonathan Edwards, Pastor: Religion and Society in Eighteenth Century Northampton* (Nueva York 1979).
Meril Trevor, *John Henry Newman,* 2 vols. (Londres 1963).
Hugh R. Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change* (Londres 1968).
Hugh R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Century and Other Essays* (Nueva York 1969).
Leonard J. Trinterud, *The Forming of an American Tradition: A Reexamination of Colonial Presbyterianism* (Philadelphia 1949).

Ralph G. Turnbull, *Jonathan Edwards The Preacher* (Grand Rapids, Michigan 1958).

Mary Turner, *Slaves and Missionaries: The Disntegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834* (Urbana 1982).

W. G. Turner, *John Nelson Darby: A Biography* (Londres 1926).

E. L. Tuveson, *Millenium and Utopia* (Berkeley, California 1948).

E. L. Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millenial Role,* (Chicago 1968).

R. C. Twombly and R. H. Moore, «Black Puritans: The Negro in Seventeenth Century Massachusetts», *William and Mary Quarterly* (1967).

Alice Felt Tyler, *Freedom's Ferment: Phases of Social History from the Colonial Period to the Outbreak of The Civil War* (Nueva York 1962 ed.).

Bennet Tyler, *Memoir of the Life and Character of Rev Ashabel Nettleton, D. D.* (Boston 1855 ed. and Edimburgo 1854).

Debora M. Valenze, *Prophetic Sons and Daughters: Female Preaching and Popular Religion in Industrial England* (Princeton 1988).

Jacob Van Der Zee, *The British in Iowa* (Iowa City 1922).

Jacob van Vechten, *Memoirs of John M. Mason, D. D., S.T.P.* (Nueva York 1856).

Alden T. Vaughan and George Athan Billias, eds., *Perspectives on Early American History: Essays in Honour of Richard B. Morris* (Nueva York 1973).

Alden T. Vaughan, *American Genesis: Captain John Smith and the Founding of Virginia* (Boston 1975).

Clarence L. Ver Steeg, *Origins of A Southern Mosaic: Studies of Early Carolina and Georgia* (Atenas, Ga. 1975).

Dieter Voll, *Catholic Evangelicalism: The Acceptance of Evangelical Traditions by the Oxford Movement during the Second Half of the Nineteenth Century* (Londres 1963).

Gillian Wagner, *Barnado* (Londres 1979).

James P. Walsh, «Holy Time and Sacred Space in Puritan New England», *American Quarterly,* 32 (1980) 79-95.

John Walsh, «The Origins of the Evangelical Revival» en G. V. Bennett y J. D. Wlash eds., *Essays in Modern Church History* (Londres 1966) 132-62.

Clarecen E. Walworth, *The Oxford Movement in America* (Nueva York 1974 edition of the original 1895 publication).

Richard Warch, «The Shepherd's Tent: Education and Enthusiasm in the Great Awakening», *American Quarterly,* 30 (1976) 177-98.

Maisie Ward, *The Wilfred Wards and The Transition* and *Insurrection Versus Resurrection,* 2 vols. (Londres 1934).

W. R. Ward, «The Tithe Question in England in the Early Nineteenth Century», *Journal of Ecclesiastical History,* 16 (1965) 67-81.

W. R. Ward, *Religion and Society in England, 1780-1850* (Londres 1972).

W. R. Ward, «Popular Religion and the Problem of Control, 1790-1830» *Popular Belief and Practice; Studies in Church History,* 8 (Cambridge 1972) 240-56.

W. R. Ward, «The Legacy of John Wesley: The Pastoral Office in Britain and America» in A. Whiteman, J. S. Bromly and P. G. M. Dickson, eds., *Statesmen, Scholars and Merchants: Essays in Eighteenth Century History presented to Dame Lucy Sutherland* (Oxford 1973) 323-50.

W. R. Ward, ed., *Early Victorian Methodism: The Correspondence of Jabez Bunting 1830-1858* (Londres 1976).

W. R. Ward, «Power and Piety: The Origins of Religious Revivalism in the Early Eighteenth Century», *Bulletin John Rylands University Library of Manchester,* 63 (1980) 231-52.

John Wareing, «Migration to London and Transatlantic Emigration of Indentured Servants, 1683-1775» *Journal of Historical Geography,* 7 (1981) 356-78.

Stafford Allen Warner, *Yardley Warner, The Freedman's Friend* (Didcot, no date given).

Siney Warren, *American Freethought, 1860-1914* (Nueva York 1943).

Wilcom E. Washburn, *The Governor and the Rebel: A History of Baon's Rebellion in Virginia* (Chapel Hill 1957).

W. R. Waterman, *Frances Wright* (Nueva York 1924).

Francis and H. L. Wayland, *A Memoir of the Life and Labors of Francis Wayland, including selections from his personal reminiscences and correspondence* (Nueva York 1867).

R. F. Wearmouth, *Mehtodism and Working Class Movements in England, 1800-1850* (Londres 1947).

R. F. Wearmouth, *Mehtodism and the Struggle of the Working Classes, 1850-1900* (Leicester 1954).

R. F. Wearmouth, *The Social and Political Influence of Methodism in the Twentieth Century* (Londres 1957).

R. K. Webb, *Harriet Martineau: A Radical Victorian* (Londres 1960).

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Nueva York 1930).
Richard Webster, *A History of the Presbyterian Church in America from its Origin to the Year 1760* (Philadelphia 1857).
Bernard A. Weisberger, *They Gathered at the River: The Story of the Great Revivalists and their Impact upon Religion in America* (Boston 1958).
Frederic Lewis Weis, *The Colonial Clergy and the Colonial Churches of New England* (Lancaster, Mass., 1936).
Frederick Lewis Weis, *The Colonial Clergy of Maryland, Delaware and Georgia* (Lancaster, Mass., 1950).
Frederic Lewis Weis, *The Colonial Clergy of Virginai, Norht Carolina and South Carolina* (Boston 1955).
Frederic Lewis Weis, *The Colonial Clergy of the Middle Colonies: New York, New Jersey and Pennsylvania, 1628-1776* (Worcester, Mass., 1957).
John Weiss, *Life and Career of Theodore Parker,* 2 vols. (Nueva York 1864).
R. V. Wells, *The Population of the British Colonies in America before 1776* (Princeton 1975).
Henry Moncrieffe Wellwood, *Account of the Life and Writings of John Erskine* (Edimburgo 1818).
T. J. Wertenbaker, *The Planters of Colonial Virginia* (Nueva York 1959 ed.).
T. J. Wertenbaker, *Patrician and Plebian in Virginia* (Nueva York 1959 ed.).
Marilyn J. Westerkamp, *Triumph of the Laity: Scots-Irish Piety and the Great Awakening, 1625-1760* (Oxford 1988).
Leslie Wharton, «Herbert N. Casson and the American Labour Church, 1893-98», *Essex Institute Historical Collections,* 177 (1981) 199-37.
Richard Wheatley, *The Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer* (Nueva York 1984 reprint of 1881 edition).
Henry Wheeler, *Methodism and the Temperance Reformation* (Cincinnati 1882).
Thomas Whitaker, *Life's Battles in Temperance Armour* (Londres 1888 ed.).
Barrington Raymond White, *The English Separatist Tradition: From the Marian Martyrs to the Pilgrim Fathers* (Oxford 1971).
James F. White, *The Cambridge Movement* (Cambridge 1962).
Edson L. Whitney, *The American Peace Society* (Washington D. C. 1928).
Janet P. Whitney, *John Woolman: American Quaker* (Londres 1943).
John McKelvie Mhitworth, *God's Blueprints: A Sociological Study of Three Utopian Sects* (London 1975).
F. Whyte, *The Life of W. T. Stead,* 2 vols. (Nueva York, s.d.).

E. R. Wickham, *Church and People in an Industrial City* (Londres 1957).
C. Z. Wiener, «The Beleaguered Isle: A Study of Elizabethan and Early Jacobean Anti-Catholicism», *Past and Present,* 51 (1971) 27-62.
John Wigham, *Memoir of a Life* (Londres 1842).
Robert Isaac Wilberforce and Samuel Wilberforce, *The Life of Willian Wilberforce*, 5 vols. (Londres 1838).
Robert Isaac Wilberforce and Samuel Wilberforce, *The Correspondence of William Wilberforce,* 2 vols. (Londres 1838).
Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America* (Cambridge Mass., 1952).
John T. Wilkinson, *Hugh Bourne, 1772-1852* (Londres 1952).
Thomas Wilkinson, *Some Account of the Last Journey of John Pemberton to the Highlands and Other Parts of Scotland* (Philadelphia 1811).
C. R. Williams, «The Welsh Religious Revival, 1904-5», *British Journal of Sociology,* 3 (1952) 242-259.
David Williams, «John Ellis's Strange Story, The Welsh Indians», *American Historical Review,* 54 (1949) 277-95 and 508-28.
Glanmore Williams, «A Prospect of Paradise?: Wales and the United States, 1776-1914» in his *Religion, Language and Nationality in Wales* (Cardiff 1979) 217-36.
Glyn Williams, «The Structure and Process of Welsh Emigration to Patagonia» *Welsh History Review,* 8 (1976) 42-74.
Gwyn Williams, «Cwn Hyfyd: A Welsh Settlement in the Patagonian Andes», *Welsh Historical Review,* 9 (1979-80) 57-83.
James A. Williamson, *The Cabot Voyages and Bristol Discovery under Henry VII* (Cambridge 1962).
Glyn Williams, *The Desert and the Dream: A Study of Welsh Colonisation in Chubut, 1865-1915* (Cardiff 1975).
Stephen R. Williams, «The Welsh Mormons», The Welsh Review, 7 (1948).
Ellen Gibson Wilson, *Thomas Clarkson: A Biography* (Londres 1989).
Gordon Wilson, *Alexander McDonald, Leader of the Miners* (Aberdeen 1982).
Robin Winks, *The Blacks in Canada* (New Haven 1972 ed.).
P. Winskill, *The Temperance Movement and Its Workers,* 4 vols. (Londres 1893).
O. O. Winther, «The English in Nebraska», *Nebraska History,* 48 (1967) 209-23.

Gene Wise, «Implicit Irony in Recent American Historiograph y: Perry Miller's New England Mind», *Journal of the History of Ideas,* 24 (1968) 579-600.

Nathaniel Wiseman, *Michael Paget Baxter* (Londres 1923).

John Wolffe, *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860* (Oxford 1991).

Gordon S. Wood, «Evangelical America and Early Mormonism» New York History, 61 (1980) 359-86.

Kathleen Woodruffe, *From Charity Work to Social Work in England and the United States* (Londres 1974 ed.).

Arthur J. Worrall, *Quakers in the Colonial Northeast* (Hanover, N. H., 1980).

Conrad Wright, *The Beginings of Unitarianism in America* (Boston 1959).

Conrad Wright, «The Controversial Career of Jedidiah Morse», *Huntington Library Quarterly,* 31 (1983) 64-87.

Esmond-Wright, «Education in the American Colonies: The Impact of Scotland», in E. R. R. Green ed., *Essays in Scotch-Irish History,* (Londres 1969) 18-45.

Louis B. Wright, *Religion and Empire: The Alliance Between Piety and Commerce in English Expansion, 1558-1625* (Chapel Hill 1943).

Louis B. Wright, *The Colonial Civilisation of North America, 1607-1763,* (London 1949)

Louis B. Wright, *The Colonial Search for A Southern Eden* (Alabama 1953).

Louis B. Wright, *The Dream of Prosperity in Colonial America* (Nueva York 1965).

Louis B. Wright, *Tradition and the Founding Fathers* (Charlottesville, Va., 1975).

T. R. Wright, The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain, (Cambridge 1986).

Bertram Wyatt-Brown, *Lewis Tappan and the Evangelical War Against Slavery* (Cleveland, 1969).

Mark Wyman, *Hard Rock Epic: Western Miners and the Industrial Revolution, 1860-1910* (Berkeley, 1979).

Cliffon K. Yearley Jr., *Britons in American Labour: The Influence of the United Kingdom Migrants on American Labour, 1820-1914* (Baltimore 1957).

S. Yeo, *Religion and Voluntary Organisations in Crisis* (Londres 1976).

J. William T. Youngs, Jr., *God's Messengers: Religious Leadership in Colonial New England, 1700-1750* (Baltimore 1976).

Alexander Zabriskie, «The Rise and Main Characteristics of the Anglican Envangelical Movement in England and America», *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church,* 12 (1943) 83-115.

David Zaret, *The Heavenly Contract: Ideology and Organisation in Pre-Revolutionary Puritanism* (Chicago 1985).

Larzer Ziff, *The Career of John Cotton: Puritanism and the American Experience* (Princeton N. J., 1962).

Larzer Ziff, *Puritanism in America: New Culture in a New World* (Nueva York 1971).

Michael Zuckerman, *Peaceable Kingdoms: New England Towns in the Eighteenth Century* (Nueva York 1970).

Las siguientes fuentes contienen materiales de estudio para el escenario sudamericano, pero aparte de Dodds, por lo general, aportan comparativamente poco.

Documentos primarios, oficiales y colecciones de documentos:

GB HoC Sessional Papers 1871 XLVIII Correspondence of the Welsh Colony on the River Chupat, doc 3 enclosure 9, p. 17. También 1867 sessional papers. Parliamentary Papers, 1872 IXX.

Libros:

Anon, «The Welsh in Patagonia», *Chambers' Journal,* 11 (1 Dec 1894).

Henry Walter Bates, *Naturalist on the Amazons* (Londres 1863).

Thomas P. Bigg-Wither, *Pioneering in South Brazil,* 2 vols. (Londres 1878).

Julius Beerbohm, *Wanderings in Patagonia: or Life Among the Ostrich-Hunters* (Londres 1881).

Vera Lee Brown, «Anglo-Spanish Relations in America in the Closing Years of The Colonial Era», *HAHR, 5 (1922) 327-483.*

Vera Lee Brown, «Contraband Trade; A Factor in the Decline of Spain's Empire in America», *HAHR 7* (1928) 178-89.

Vera Lee Brown, «The South Sea Company and and Contraband Trade» *HAHR* 21 (1945) 662-78.

C. Barrington Brown and William Lidstone, *Fifteen Thousand Miles on the Amazon and Its Tributaries* (Londres 1878).

Harold Blakemore, *British Nitrates and Chilean Politics, 1886-96: Balmaceda and North* (Londres 1974).

Ulick R. Burke and Robert Staples Jr., *Business and Pleasure in Brazil,* (Londres 1884).

Richard F. Burton, *Highlands of Brazil,* 2 vols. (Londres 1869).

John F. Cady, *Foreign Intervention in the Rio de la Plata, 1838-50* (Philadelphia, U of Pa. 1929).
John Caughey, «Bernardo de Galvez and the English Smugglers on the Mississippi, 17777» *HAHR* 12 (1932) 46-58.
John Caughey, «The Panis Mission to Pensacola 1778», *HAHR* 10 (1930) 480-89.
Allan Christelow, «Contraband Trade between Jamaica and the Spanish Main and the Free Port Act of 1766» *HAHR,* 22 (1942) 309-43.
Allan Christelow, «Great Britan and the Trades from Cadiz and Lisbon to Spanish America and Brazil, 1759-1783» *HAHR* 27 (1947) 2-29.
F. W. Craven, «The Earl of Warwick, a Speculator in Piracy», *HAHR* 10 (1930) 457-79.
Hasting Charles Dent, *A Year in Brazil* (Londres 1886).
B. Disraeli, *An Inquiry into the Plans, Progress and Policy of the American Mining Companies,* 3 rd ed., Londres 1825.
James Dodds, *Records of the Scottish Settlers in the River Plate and their Churches,* (Buenos Aires 1897) *.
J. S. Duncan, «British Railways in Argentina», *PSQ,* 52 (1937) 559-82.
E. R. Pearce Edgecumbe, *Zephyrus-A Holiday in Brazil and on the River Plate* (Londres 1887).
H. S. Ferns, «Investment and trade between Britain and Argentina in the Nineteenth Century». *EcHR.,* 2 nd ser., 3 (1950).
H. S. Ferns, *Britain and Argentina in the Nineteenth Century* (Oxford 1960) *.
George Grant Francis, *The Smelting of Copper in the Swansea District,* (Londres 1881) p. 144.
Paul B. Goodwin Jr., «Anglo-Argetine Commercial Relations: A Private Sector View, 1922-43», *HAHR* 61 (1981) 29-51.
William J. Griffith, «Juan Galindo, Central American Chauvinist», *HAHR* 40, 1960 25-52. *
Drewey Wayne Gunn, *American and British Writers in Mexico, 1556-1973.* Austin, U Texas, 1974 and his ed. *Mexico in British and American Letters: A Bibliography of Fiction and Travel Books, Citing Original Editions,* Scarecrow (Metuchen, N. J. 1974).
William Hadfield, *Brazil and the River Plate, 1870-76* (Sutton 1877).
Charles G. Hamilton, «English Speaking Travellers in Brazil, 1851-1887» HAHR, 40 (1960) 533-547. *
S. G. Hanson, *Argentine Meat and the British Market* (Nueva York 1937).

Francis Bond Head, *Rough Notes taken during some rapid journeys across the Pampas and among the Andes* (Londres 1826).
C. S. S. Higham, *The Development of the Leeward Islands under the Restoration* (Cambridge 1921).
Robert Hodgson, *Some Account of the Mosquito Territory, Containe din a Memoir Written in 1757 While That Country Was in Possession of the British* (Edimburgo 1822).
Thomas J. Hutchinson, *The Parana: With Incidents of the Paraguayan War and South American Recollections from 1861 to 1868* (Londres 1868).
Mark Jefferson, *Peopling the Argentine Pampas* (Am Geographic Soc. 1930).
A. K. Hamilton Jenkin, *The Cornish Miner* (Londres 1962 ed.).
D. P. Kidder and J. C. Fletcher, *Brazil and the Brazilians* (Phil y Londres? 1857).
V. G. Kiernan, «Britain's First Contacts with Paraguay», *Atlante,* 3 (1955).
James F. King, «The Latin-American Republics and the Suppression of the Slave Trade», *HAHR,* 24 (1944) 387-411.
John King, *Twenty Four Years in the Argentine Republic* (Londres 1846).
Wilbur Devereux Jones, «The Argentine British Colony in the Time of Rosas», *HAHR* 40 (1960) 90-97. *
W. H. Jones, *History of the Port of Swansea* (Camarthen 1922).
W. H. Koebel, *British Exploits in South America* (Nueva York 1917).
Wilfrid Latham, *The States of the River Plate* (Longman, Londres 1866).
Charles Joseph Lambert, *The Voyage of the Wanderer* (Londres 1883).
Lawyers, Legislators, Notes on the American Mining Companies (Londres 1825).
William MacCann, *Two Thousand Miles' Ride through the Argentine Provinces* (2 vols. Londres 1853).
Alan K. Manchester, *British Pre-eminence in Brazil, Its Rise and Decline, A Study in European Expansion* (Chapel Hill 1933).
Charles Blackford Mansfield, *Paraguay, Brazil and the Plate. Letters written in 1852-53* (Cambridge 1856).
L. B. Mackinnon, *Steam Warfare in the Parana: a narrative of operations by the combined squadrons of England and France in forcing a passage up that river,* 2 vols. (Londres, 1848).
Jhon Miers, *Travels in Chile and La Plata,* 2 vols. (Londres 1826).

M. G. Mulhall, *Handbook of the River Plate,* 2 vols. (Buenos Aires 1869).
M. G. Mulhall, *The English in South America* (Buenos Aires 1878).
George C. Musters, «A Year in Patagonia» *Journal of the Royal Geographical Society,* 41 (1871) 69-75.
Bernard Naylor, *Accounts of Nineteenth Century South America: An Annotated Checklist of Works by British and United States Observers,* (Londres 1969).
Robert A. Naylor, «The British Role in Central America Prior to the Clayton-Bulwer Treaty of 1850». *HAHR,* 40 (1960) 361-382.
Curtis Nettels, «England and the Spanish American Trade, 1680-1715» *JMH*3.
Robert David Ochs, *A History of Argentine Immigration, 1853-1924* (Urbana, Illinois 1939).
Lisandro Ortega, «The first four decades of the Chilean coal mining industry, 1840-79», *Latin American Studies,* 14 (1982) 1-32.
W. Parish, *Buenos Ayres and the Provinces of the Rio de la Plata* (Londres 1839 ed.).
Orlando Roberts, *Narrative of Voyages and Excursions on the East Coast and in the Interior of Central America* (Edimburgo 1827).
J. P. and W. P. Robertson, *Letters on South America,* 2 vols. (Londres 1843).
William Scully, *Brazil: Its Provinces and Chief Cities* (Londres 1868) * Immigrants and Investors guide.
James R. Scobie, *Revolution on the Pampas: A History of Argentine Wheat* (Austin 1964).
N. L. Kay Shuttleworth, *A Life of Sir Woodbine Parish* (Londres 1910).
Herbert Smith, *Brazil, the Amazon and Coast* (Londres 1879).
James W. Wells, *Three Thousand Miles Through Brazil,* 2 vols. (Londres 1887).
William Wheelwright, *Introductory Remarks on the Provinces of the La Plata and the Cultivation of Cotton: Parana and Cordoba Railway, Report of Allan Campbell: Proposal for an Inter-Oceanic Railway between the Rio de la Plata and the Pacific. Being a Paper Read at a Meeting of the Royal Geographic Society, January 23, 1860* (Londres 1861).
John Hoyt Williams, «Foreign Technicos and the Modernisation of Paraguay, 1840-1870» *Journal of Interamerican Studies and World Affairs,* 19 (1977) 233-57.
Judith Blow Williams, «The Establishment of British Commerce with Argentina» *HAHR,* 15 (1935) 43-64.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abbot, Lyman, 270.
Acton, lord, 298.
Achilli, 303.
Adams, George, 184.
Adams, John, 170.
Addams, Jane, 185, 274, 276, 278, 280.
Adler, Félix, 186.
Affleck, William Bwin, 215.
Aked, Charles F., 277.
Albert, Robert, 128.
Alcott, Trail, 144.
Alcott, William A., 143, 144.
Alden, Percy, 278.
Aldred, Guy, 185.
Alexander, Archibald, 220.
Alexander, C. M., 190, 270, 367.
Alexander, G. W., 241.
Alexander, sir William (conde de Stirling), 20.
Allen, William, 194.
Allison, Francis, 92.
Ames, William, 28.
Anderson, David, 120.
Anderson, James, 66.
Anderson, John B., 224.
Andrews, Emerson, 140.
Angell, Norman, 280.
Anstey, Thomas Chisholm, 287.
Aragón, Catalina de, 11.
Arandud, 284.
Armstrong, Henry, 188.
Arnot, William, 164, 165, 219.
Asbury, Francis, 100, 101, 252.
Ashcroft, Robert, 350.
Aspinwall, William, 43.
Austin, William, Piercy, 118.
Backhause, Hannah, 167, 169
Backhouse, Jonathan, 169
Bacon, Leonard, 212
Baden-Powell, Robert, 266
Bagshawe (obispo), 320
Baillie, Robert, 46
Bainbridge, Cuthbert, 262
Baird, Robert, 197, 212
Baker, Frank, 82
Baker, Moses, 238.
Bakker, Jim, 374.
Bakker, Tammy, 374.
Ball, Joshua L., 213.
Ballou, Adin, 155, 173, 195.
Banco, Leonard, 214.
Bangs, Nathan, 252.
Banner, Peter, 295.
Barclay, Robert, 69, 73, 167.
Barker, Joseph, 180-182, 208.
Barnard, Henry, 195.
Barnardo (doctor), 279.
Barnes, Albert, 107, 177, 208, 261, 304.
Barnett, Samuel, 277, 278.
Barth, Karl, 354.
Barton, Bruce, 355.
Bartram, John, 166.

Barr, Isaac, 121.
Barr, James, 213.
Battersby, Thomas D. Hartford, 267.
Baum, Gregory, 332, 334.
Baxter, Richard, 59, 80.
Baxter, Robert Paget, 160.
Bayley, James Rooselvet, 297, 301.
Bayne, Stephen, 370.
Beardsall, Francis, 208, 214.
Beare, Robinson, 173.
Beatty, Charles, 91.
Beckinridge, Robert J., 241.
Beckwith, George, 194, 197.
Beda, 284.
Bedford, conde de, 32.
Beecher, Henry Ward, 161, 171, 245.
Beecher, Lyman, 126, 130, 140, 209, 214, 218, 306.
Beeston, Francis, 290.
Begg, John, 304.
Belcher, Jonathan, 87.
Belcher, Joseph, 243.
Bell, George, 359.
Bellarmino, 284.
Belloc, Hilaire, 325-327, 358.
Beman, Nathaniel S.S., 136, 212, 215, 243.
Benevisti, J.L., 326.
Benezet, Anthony, 193, 236.
Bennett, George I., 295.
Benneville, George de, 98.
Berdyaev, Nicholas, 326, 354.
Berington, Joseph, 290.
Bermond, Joseph, 215.
Berrigan, Daniel, 333, 371, 372.
Berrigan, Joseph, 333.
Besant, Annie, 144, 159, 184.
Beste, J. R. Digby, 291.
Bevan Braithwaite, J., 167, 168.
Bicheno, James, 127.
Billing, Edward, 70.
Binks, G. M., 121.
Birney, James Gillespie, 242, 243.
Black, William, 89.
Blaikie, 164.
Blair, James, 53.
Blair, Samuel Chishdm, 210.
Blake, William, 145.
Blatchford, Robert, 316.
Blavatsky, Helena, 159.
Blessitt, Arthur, 364.
Bliss, Philip P., 262.
Blyth, George, 122.
Boarman, Richard, 100.
Boardman, William E., 187, 189, 190, 229, 267.
Boddy, Alexander A., 366.
Bodichon, Barbara Leigh Smith, 231.
Bonaparte, Napoleón, 141.
Bonar, Andrew, 268.
Bond, Thomas, 165.
Bonhoeffer, Dietrich, 363.
Boone, John, 290.
Booth, Catherine, 225.
Booth, Charles, 257.
Booth, Richard T., 224.
Booth, William, 225, 226, 273, 279.
Bossuet, 284.
Boucher, Jonathan, 78.
Bourne, George, 234, 323.
Bourne, Hugh, 178-180.
Bradlaugh, Charles, 159, 182, 184.
Bradlaugh, William R., 190.
Braithwaite, Anna, 169.
Braithwaite, William, 71.
Breckinridge, Robert, 241.
Bremer, F. J., 46.
Brewst, Patrick, 245.
Brewster, Nathaniel, 60.
Bright, John, 227.
Bright Lucas, Margaret, 227.
Britten, J., 156, 319.
Brock, 193.
Brogue, David, 193.
Bronte, Anne, 174.
Brotherton, Joseph, 143, 197.
Brooks, Phillips, 113, 191.
Brown, F. G., 201.
Brown, George, 304.
Brown, James, 60, 66.
Brown, John, 243.
Brown, Moses, 197.

Browne, Robert, 22, 30, 37.
Browne, Thomas, 28.
Brownston, Henry F., 312.
Brownson, Orestes, 99, 235, 297, 298, 312.
Brunner, Emil, 354.
Bryan, William Jennings, 355.
Bucer, 26.
Buchman, Franch, 357.
Buffom, James, 200, 216.
Bull, George A., 330.
Bunting, Jabez, 253.
Burgh, James, 96.
Burgess, Anthony, 327.
Burke, Edmund, 96.
Burns, Jabez, 135.
Burns, Lucy, 287.
Burns, Robert, 114, 235.
Burton, Richard F., 153.
Burritt, Elihu, 170, 198-200, 253.
Burroughs, Edward, 72.
Bussey Tatcher, Benjamin, 172.
Butler, Josephine, 277.
Buxton, Thomas Foxwell, 240.
Cabot, 17.
Cadbury (familia), 195.
Caird, Edward, 185, 187, 272, 277.
Cairus, John, 219.
Calderwood (profesor), 219.
Calhoun, John C., 97.
Calvert, George (lord Baltimore), 23, 24.
Calvino, 26.
Campbell, Alexander, 151, 201, 202, 350.
Campbell, John, 138, 218.
Campbell, R., 275.
Cantwell, J. S., 174.
Cardross, lord, 60, 91.
Carleton, George, 22.
Carlile, Richard, 183.
Carlos I, 12, 24, 27, 30, 34, 43, 283.
Carlos II, 13, 44, 56, 283.
Carll (doctor), 145.
Carnal, Ernesto, 329.
Carnegie, Andrew, 176, 271.
Carpenter, Philip P., 200, 215, 249, 250.
Carpenter, Russell, 250.
Carstares, William, 62.
Carter, John, 275.
Carter, Robert, 220.
Carttwright, 38.
Carroll, John, 102, 284, 289, 290.
Caswall, Edward, 302.
Caswall, Henry, 302.
Caughey, James, 134, 225.
Clap, Timothy, 83.
Clark, James, 143, 199.
Clarke, John, 46.
Clarke, Robert, 307.
Clarkson, Thomas, 74, 233, 236, 239, 240, 242, 249.
Clerk, George, 304.
Clifford, John, 274, 343, 352.
Clinton, 174.
Close (hermanos), 191.
Clowe, William, 178.
Clowes, John, 142, 145.
Clubb, Henry, 144.
Cluer, John, 206.
Coates, James, 211.
Cobden, Richard, 170, 198, 208.
Cochrane, William, 120.
Coffin, Levi, 254.
Coit, Stanton, 186.
Coke, Thomas, 89, 101, 122, 252.
Cole, J. R., 261.
Coleman, Benjamin, 63, 90.
Coleridge, S. T., 117, 295.
Coleridge, William H., 117.
Colón, Cristóbal, 375.
Colton, Calvin, 135, 140.
Collins, John A., 246.
Collins, William, 207, 209.
Collinson, Patrick, 29.
Comstock, Elizabeth, 167, 250.
Comte, Augusto, 185.
Connelly, Pierce, 286.
Connelly, Cornellia, 286.
Conway, Moncure C., 186.
Cook, Thomas, 180, 206.
Cooper, Robert, 183.
Cotham, William, 291.
Cotton, John, 36.

Coughlin, Charles, 358.
Cowherd, William, 142, 143.
Cox, Francis A., 129, 135, 246.
Cox, Harvey, 363.
Cox, Jeffrey, 338.
Cox, Samuel H., 136, 140, 161, 241.
Craib, Thomas, 213.
Craighead, Alexander, 91.
Crafts, William, 216.
Cram, Ralph Adams, 296.
Crammer (arzobispo), 22.
Crane, Paul, 321.
Crawford, Virginia, 319.
Crawford, W. H., 252.
Cremer, William Randall, 203, 204.
Cresson, Elliot, 240, 245, 246.
Cromwell, Oliver, 12, 35, 44.
Cropper, James, 249.
Crosfield, Joseph, 167, 198.
Crosley, Marion, 175.
Crummell, Alexander, 247.
Cullis, Charles, 187.
Cumgueron, Charles, 334.
Cuming, Alexander, 91.
Cumming, John, 159.
Cunningham, William, 164.
Cupler, Theodore, 262.
Curley, Edwin A., 199.
Currie, William, 235.
Cuthbert, A. A., 158.
Cuthbertson, John, 90.
Cuyler, T. L., 218, 219, 222.
Chalmers, Thomas, 113, 149, 176, 308.
Chamberlin, Joseph H., 350.
Chandler, Elizabeth, 236.
Chaner (obispo), 289.
Channing, William Ellery, 98, 171, 172, 194, 222, 230, 250.
Channing, William H., 171, 185, 230.
Chapman, Maria Weston, 231, 250.
Chapman, John Wilburn, 270, 367.
Chardin, Teilhard de, 332.
Chase (obispo), 162.
Chauncy, Charles, 88, 99.
Cheever, George B., 212.
Chesterton, G. K., 322, 325-328, 357, 358.
Chickering, James, 243.
Chidlaw, Benjamin, 127, 202.
Child, Lydia Maria, 250.
Chiniquy, 163, 213, 303.
Chisholm, Samuel, 205, 228.
Christie, William, 97.
Christophe, Henry, 233, 234.
Daland, William C., 188.
Dale, R. W., 261.
Darby, Abraham, 70.
Darby, John Nelson, 159, 261.
Darby, R.N., 201.
Darlington (familia), 197.
Darwin, Charles, 259, 342.
Davenport, John, 35, 156.
Davidson, Randall, 359.
Davie, John, 211.
Davies, Samuel, 90-92, 156.
Dawes, William, 243.
Dawson, Christopher, 325, 327.
Day, Dorothy, 323, 334.
Dechanus, Richard, 145.
De Gaulle, 334.
Delavan, Edward C., 212.
Delbanco, Andrew, 49.
Demorest, 213.
Dempster, James, 100.
Devas, C. S., 311, 312.
Dewey, Orville, 98, 172, 249.
Dirk, Russell, 364.
Dick, Thomas, 198, 199.
Digby, Kenelem, 296.
Dillwyn, Antony, 75.
Dix, Dorothea, 230.
Dixon, A. C., 353.
Dixon, William H., 153.
Doane, W., 296.
Dougall, J., 212, 304.
Douglas Home, Daniel, 156.
Douglas, Frederick, 181, 200, 216.
Douglas, Neil, 174, 213.
Douglas, Robert, 247.
Douglass, William, 66.
Dow, Lorenzo, 178, 179.
Dow, Neal, 217.

Dowie, Alexander, 188, 190.
Dresser, Amos, 217.
Drummond, Henry, 176, 268, 271.
Drysdale, George, 182.
Drysdale, J. D., 269.
Duché, Jacob, 145.
Duff, Alexander, 114.
Dunlop, John, 208.
Dunlop, William, 60.
Dunmore Lang, John, 135, 164.
Dwight, Timothy, 109, 130, 138.
Dwights, Theodore, 214.
Dyer, Anne, 73.
Dyer, Mary, 47.
Dymond, Jonathan, 195, 202.
Eadie, John, 219.
Earubigh, J. W., 290.
Easton, Robert, 119, 223.
Eckhart, Meister, 373.
Eddy, Mary Baker, 188, 349.
Eddy, Thomas, 170, 195.
Eddowes, Ralph, 97.
Edgar, John, 208, 209.
Edmond (doctor), 124, 213.
Eduardo VI, 11.
Edward, Kirk, 140.
Edwards, J. Passmore, 278.
Edwards, Jonathan, 50, 79-81, 87, 88, 90, 92, 141, 338.
Edwards, John, 129.
Edwards, Morgan, 92.
Egerton Ryerson, A., 129.
Ely, Richard T., 271, 275.
Elliot, John, 50.
Elliott, Walter, 301.
Ellis, John Tracy, 328.
Emerson, Ralph Waldo, 174, 183, 251.
Engels, 262.
Enrique VII, 11.
Enrique VIII, 11, 22.
Erskine, Ebenezer, 87, 90.
Erskine, John, 83, 90, 92.
Erskine, Ralph, 87, 90.
Estlin, J. B., 199.
Estuardo (dinastía), 34, 59.
Estuardo, María, 11.
Evans, Frederick W., 147, 148, 156.
Evans, George Henry, 147.
Everett, Edward, 249.
Ewing, Greville, 246.
Exeter, 195.
Eyre (arzobispo), 215.
Faber, F. W., 294, 299.
Faber, George S., 159.
Faber, Stanely, 127.
Falvey, M. J., 150.
Falwell, Gerry, 374.
Fearley, Benjamin, 162.
Felipe II, 22, 283.
Ferguson, Fergus, 116, 138, 213, 221.
Fetau, 284.
Fielding, Joseph, 151.
Fields, Marshall, 264.
Finch, John, 150.
Finlayson, John, 113.
Finney, Charles, 338.
Finney, William Grandison, 179, 261.
Fisher, John, 11.
Fisk, Wilbur, 252, 253.
Fiske, John O., 243.
Fitzpatrick, John, 297.
Fladeland, Betty, 241.
Flaxman, John, 145.
Fleming, Robert, 127.
Fletcher, Margaret, 319.
Flewry, 284.
Flint, 165.
Foote, G. W., 184.
Forbes, Henry, 208, 209.
Forbes, John Murray, 302.
Formby, Henry, 300.
Forster, Stephen, 43.
Forster, W. E., 167, 169.
Forster, William, 169.
Fortsyth, P. T., 344.
Forter, Thomas Ignatius Maria, 287.
Forres, Alexander M. de, 211.
Fosdick, Harry Emerson, 351, 353, 355.
Fothergill, John, 165, 167.
Fothergill, Sammuel, 165, 167, 193.
Fowell Buxton, Thomas, 167.

Fowler, L. N., 144.
Fowler, Orson S., 144.
Fox, George, 25, 30, 70, 71, 75, 214.
Fox, Kate, 155, 156.
Franco, Francisco, 359.
Franklin, Benjamin, 96, 165-167, 170.
Fraser, Brian F., 186.
Fraser, Daniel, 147.
Fraser, Donald, 175.
Fraser, John, 214.
Freeman, James, 97.
Freeman Clarke, James, 164, 172.
Freeman Clarke, Samuel J., 197.
Fremantle, W. H., 274.
Frobisher, 18.
Fry, Elizabeth, 167.
Galway, William, 56.
Gallaudet, Thomas, 195.
Galle, George, 166, 207.
Gandhi, 159.
Garibaldi, 305.
Garbett, Cyril Foster, 359.
Garnet, Henry Highland, 247.
Garst, A. C., 175.
Garrison, William Lloyd, 168, 181, 183, 196, 198, 236, 240, 241, 243, 244, 246, 252.
Gavazzi, Alessandro, 303-305.
George, Henry, 311.
Gerard, sir Thomas, 22, 23.
Gibbon Wakefield, Edward, 112.
Gibbons (cardenal), 311.
Gilbert, sir Humphrey, 18.
Gilmour, John, 129, 310.
Gilson, Étienne, 324, 326.
Gill, Eric, 163, 322, 326, 327, 359.
Gladden, Washington, 271, 273, 276.
Gladstone, George, 216, 217, 223.
Glasse, John, 275.
Glen, James, 148.
Goldstein, David, 312.
Gompers, Samuel, 314.
Gooch, Fuller, 353.
Goodman, Paul, 362.
Gordon, George A., 165.
Gordon, sir Robert, 20.
Gore, Charles, 274.
Gorton, Samuel, 46.
Gough, J. B., 209, 218, 219.
Gould, Baring, 255.
Grafton, Charles, 162.
Graham, Billy, 361, 365.
Graham, Hugh, 119.
Graham, Isabella, 229.
Graham, Robert, 225.
Graham, Sylvester, 143, 211.
Grandison Finney, Charles, 133, 134, 136, 138, 140, 236.
Grant, F. W., 201.
Grant, Miles, 160.
Greeley, Horace, 157.
Greeley, Andrew, 330, 332.
Green, T. H., 185, 272.
Greene, Graham, 327.
Greenleaf Whitier, John, 151.
Greenwood, W. P., 172.
Gregoire (abbé), 284.
Grellet, Stephen, 74, 170, 239.
Grene, Jack, 51.
Grenfell, Wilfred T., 350, 351.
Grimke, Angelina, 248.
Grimke, Sarah, 248.
Grimke, Thomas S., 195, 199, 202.
Grindal (arzobispo), 32.
Griscom, John, 170.
Gronlund, Laurence, 276.
Grotius, 141.
Guillermo III, 13.
Gura, Philip F., 28.
Gurley, Ralph Randolph, 246.
Gurney, Eliza, 200.
Gurney, J. J., 167, 168, 169, 195, 200, 240.
Guthrie, Thomas, 219, 260.
Haggard, Rider, 279.
Hagerty, Thomas, 314.
Hakluyt, Richard, 18, 22.
Hall, Newman, 164, 203, 218, 262.
Hall, William, 145.
Hamilton, Alice, 278.
Hamilton, Paul, 68, 87.
Hampden, John, 45.
Hampton, John, 63.

Hancock, Thomas, 194.
Hannay, Alexander, 215.
Hardinge, Emma, 156.
Haring, Bernard, 332.
Hartington, conde de, 217.
Harrington, James, 72.
Harris, Elizabeth, 71.
Harris, Howell, 84.
Harris, Thomas Lake, 157-159.
Hateley Waddell, Peter, 174.
Hathaway, Frederick, 292.
Haughton, Rosemary, 332.
Haviland, John, 295.
Hayrick, Elizabeth, 236.
Hazlitt, William, 97.
Hecker, Thomas, 297-299.
Henty, G. A., 265.
Herberg, Will, 341, 361.
Herzog (obispo), 163.
Herring, A. S., 121.
Herron, George D., 276.
Heugh, Hugh, 136.
Hewithh, Nathaniel, 212.
Heyrick, Elizabeth, 234, 239.
Hicks, Elias, 169.
Higginson, Francis, 43.
Hill, Mathew, 59.
Hillis, Newell Dwight, 352.
Hills, A. M., 189.
Himes, Joshua H., 201.
Hinds, George, 223.
Hinton, Isaac, 140.
Hinton, John Howard, 140.
Hitler, Adolf, 348.
Hobart, Henry, 293.
Hobby, J., 129, 135.
Hobson, J. A., 274.
Hodge, Charles, 220, 355.
Hoge, Moses D., 245.
Hogue, Dysson, 355.
Holder, Christopher, 71.
Holme, Benjamin, 74.
Holyoke, George Jacob, 132, 184.
Holland, Henry Scott, 274, 320.
Hollick, Frederick, 184.
Hollis, Thomas, 92.
Hooker, Thomas, 34, 35.
Hopkins, Charles F., 292.
Hopkins, Gerard Manley, 308.
Horne, Charles Sylvester, 277, 343.
Hornsby-Smith, Michael P., 330.
Howard, Ebenezer, 276.
Howard, John, 165.
Howe, Frederick C., 280.
Howe, Julia Ward, 251.
Howells, H. C., 195.
Howitt, Mary, 287.
Hubbell Chapin, Edwin, 195.
Huddlestone, Trevor, 372.
Hugh, Peter, 35.
Hughes, High Price, 347.
Hughes, Thomas, 190.
Hugues, Lewis, 34.
Hull, William, 162.
Humfrey, John, 35.
Humphrey, Heman, 123, 124, 194, 195, 212, 241.
Humphrey, Stanley, 254.
Huntington, Frederick D., 275.
Huntington, Jedidiah B., 302.
Hurdus, Adam, 148.
Husslein, John, 319, 320.
Hutchinson, Anne, 47, 48.
Hutington, James, 162.
Hutton, George Clark, 219.
Hyndman, H. M., 153.
Iings, William, 188.
Ingersoll, Ralph, 184.
Inglis, James, 159, 296.
Inskip, John, 189, 230.
Ireland, John, 215.
Irving, Edward, 149.
Isabel I, 11, 17, 22, 23, 25, 26, 30, 32, 33, 283.
Ives, Silliman, 302.
Jackson Davies, Andrew, 155.
Jackson Davies, Samuel, 157.
Jacobo I, 23, 33, 34, 283.
Jacobo II, 13, 39, 70.
Jacobo VI, 283.
James, James Angell, 164, 198.

James, John Angell, 135, 253.
James, Stanley P., 326.
Jarrett, S. J. Bede, 325.
Jeffers, William L., 247.
Jefferson, Thomas, 76.
Jeffreys, George, 367.
Johnson, Francis, 21, 37.
Johnson, Mary C., 222.
Johnston, Isaac, 35.
Johnston, James, 148.
Jones, Ann, 169.
Jones, Dan, 152.
Jones, E. F., 121.
Jones, George, 169.
Jones, H. R., 128, 202.
Jones, James, 292.
Jones, Malachi, 60.
Jones, Michael D., 202, 203.
Jones, Morgan, 56.
Jones, Sam, 280.
Jones, Thomas, 99.
Jones, William, 151, 203.
John, A. A., 189.
Johnston, John A., 208.
Jordan, David Starr, 204.
Jordan, Richard, 169.
Juan XXIII (papa), 331.
Kay, James, 97, 98.
Keating, Frederick William, 321.
Keating, J., 315.
Keep, William, 243.
Keith, George, 53, 73, 76.
Kelman, John, 355.
Kelley, Abby, 251.
Kellogg, F. W., 218.
Kellogg, J. H., 144.
Kent, Bruce, 333.
Kennedy, John F., 14, 306, 331, 341.
Kerby, William J., 314.
Kerfoot (obispo), 191.
Kerr, Norman S., 214.
Kerr, Robert, 210, 212.
Ketteler (obispo), 320.
Kilpatrick, T. B., 187.
King, Martin Luther, 364, 372.
Kingsley, Charles, 265, 272, 294, 320.
Kittredge, J., 214.
Knight, Anne, 168.
Kinmont, Alexander, 149.
Kirk, E. N., 212, 218.
Kirk, John, 134, 138.
Kirkbride, Eliza, 165, 167.
Knowiton, Francis, 184.
Knox, Ronald A., 355.
Kung, Hans, 332, 334.
La Cruz, San Juan de, 373.
Lacunza, Mauricio de, 149.
Ladd, William, 194.
Lamie, Robert, 188.
Lammnenais, Felicité de, 271.
Larner, Christine, 48.
Las Casas, Fray Bartolomé de, 20.
Latrobe, Benjamin Henry, 295.
Laud (arzobispo), 12, 34.
Lavelle, Joseph C., 295.
Lawson, Wilfred, 208.
Leadbetter, Charles W., 159.
Le Bon, Gustave, 257.
Lee, Ann, 146.
Leelkley, John, 180.
Lees, F. R., 217.
Lefebvre, 334.
Leicester, conde de, 32, 33.
Leile, George, 122.
Lenox, Charles, 246, 247.
León XIII (papa), 299, 313, 315.
Lester, Charles Edward, 235.
Lewis, C. S., 360.
Lewis, Dio, 221.
Lewis, John, 290.
Lewis, Reed, 325.
Leycester Lyne, Joseph, 163.
Lincoln, conde de, 35.
Lindsey, Theoiphilus, 96.
Lisle, Ambrose Phillips de, 296.
Lisley, George, 238.
Little, Robert, 97.
Livermore, Mary A., 222.
Livesey, Joseph, 209, 212.
Livingstone, David, 80.

Livingstone, Deborah Knox, 227.
Locke, John, 80, 283.
Lockridge, Kenneth, 78.
Lodge, David, 329.
Logan, Samuel, 189.
Long, Huey, 358.
Longford, lord, 370.
Loydi, Manuel, 291.
Longworth, Roger, 71.
Lord, William, 252.
Lorimer, John G., 161.
Loughborough, J. N., 188.
Low Dodge, David, 194.
Lowery, Robert, 217.
Luis XVI, 283.
Lundy, Benjamin, 236.
Lynd, 343.
Lloyd, George Exton, 121.
MacDonagh, Enda, 332.
Mac Donell, Andrew, 321.
MacDonnell, Miles, 111.
Mackay, William P., 268.
Mackennal, A., 274.
Mac Leod, John, 61, 69.
Macrae, David, 116, 213.
Machray, Robert, 120, 122.
Madden, R. R., 241.
Madison, James, 93.
Mahan, Asa, 187, 197, 267.
Makemie, Francis, 63.
Malins, Joseph, 223, 224.
Manning, Henry, 121, 203, 215, 225, 294, 301, 310, 311, 313, 319.
Marcuse, Herbert, 362.
March, John, 216.
Margarot, Maurice, 97.
Maritain, Jacques, 324, 326.
Markham, Félix, 159.
Mars, Le, 191.
Marsden, Joshua, 178.
Marsh, John, 140.
Marshall, Bruce, 327.
Marshall, Peyer, 361.
Martindale, C. C., 325.
Martineau, Harriet, 113, 231.
Martineau, James, 249.
Marriott Doddington, H. P., 191.
Mason, James, 116.
Mason, John, 119, 136, 163, 229.
Mather, Cotton, 36, 38, 41-43, 50, 51, 66, 67, 141.
Mather, Increase, 42, 62.
Mather, Nathaniel, 39.
Mather, Ralph, 145.
Matheson, James, 135.
Mathew, Theobald, 206, 207, 217, 222.
Mauriac, 326.
Maurice, Frederick Denison, 113, 271, 320.
Maurin, Dorothy, 357.
Maurin, Peter, 323, 357.
May, Samuel J., 172, 194, 249.
Mazzini, 185.
McAdam, James G., 173.
McCartney, J. L., 22.
McCollester, Sullivan H., 175.
McCormick, Cyrus Hall, 264.
McCosh, James, 175, 220, 221.
McCulloch, Cillies, 92.
McCulloch, Thomas, 119.
McCulloch, William, 87, 92.
McCully, Richard, 158.
McCune Smith, James, 245.
McChenyne, Robert, 80.
McDadyen, J. A., 222.
McDonald, Alexander, 111.
McDonald, Donald, 137.
McDonald, William, 189.
McDonell, Alexander, 112, 120, 288, 292.
McDouglal, Ayrshire Mathew, 222.
McGarvey, William, 162.
McGlynn, Edward, 311.
McGrady, Edward, 314.
McGregor, James, 61.
McGregor, William, 120.
McIlvaine, Charles, 260.
McKennall, Alexander, 192.
McKenzie, John L., 334.
McKerrow, William, 176.
McLeod, Alexander, 213.
McLeod, Norman, 116.
McLoughlin, William G., 132, 260.

McMaster, James A., 301.
McNabb, Vincent, 322, 325.
McNem, Richard, 147.
McNish, John, 63.
Medley, John, 296.
Mercer, Charles Fenton, 246.
Merton, Thomas, 328, 329.
Metcalfe, William, 142-144.
Metternich, 126.
Meyer, Frederick B., 268, 367.
Michel, Virgil, 322.
Mildmay, Walter, 33.
Milosz, Czeslaw, 329.
Miller, James, 210.
Miller, Mathew, 137.
Miller, Perry, 88.
Milligan, George, 176.
Miner, Alonzo A., 196.
Mitchell, James Ure, 174, 175.
Molyneux, Robert, 290.
Monk, Maria, 285.
Monteith, Robert, 287.
Moody, Dwight L., 128, 132, 160, 164, 190, 230, 260-270, 350, 353.
Moore, Martha Avery, 312.
Moorhouse, Henry, 261, 262.
More, sir Thomas, 11, 17, 22.
Morison, James, 138.
Morison, Robert, 80.
Morgan, Richard Cope, 262.
Morse, Samuel F. B., 126, 172.
Morton (reverendo), 234.
Morton, George, 295.
Morrell, William, 19.
Morris, Ruth, 179.
Morris, Thomas, 179.
Morris, William, 185, 272, 320, 322.
Mosley, Joseph, 290.
Mott, John R., 138, 269.
Mott, Lucretia, 183, 231, 248, 249.
Moule (profesor), 355.
Mounier, Emmanuel, 324.
Mountain, Jacob, 102.
Mun, Albert de, 320.
Murdoch, James, 61.
Murphy, Francis, 224.
Murray, John, 98, 99, 173, 200, 243.
Murray, John Courtney, 361.
Mussolini, Benito, 323.
Mussey (doctor), 140, 216.
Muste, Abraham John, 280.
Myles, John, 56, 58, 59.
Nasmith, David, 137, 138, 207.
Neale, Leonard, 290.
Needham, George C., 261.
Nehru, 159.
Nettelton, Asahel, 130.
Newman, Henry, 54, 293, 294, 297.
Nichol, J. P., 244, 248.
Nichols, Mary Gove, 182, 211, 287.
Nichols, Thomas Law, 211, 287.
Niebhur, Reinhold, 280, 357, 360.
Nirk, Edward N., 136.
Nisbet, Charles, 93.
Nixon, 334.
Noble, William, 224.
Noonan, James, 292.
Norton, James, 222.
Norwich, Joanna de, 373.
Nugent, James, 215, 300, 312.
Oastler, Richard, 235.
O'Brien, William, 115.
O'Neill, Arthur, 200.
O'Neill, Simeon W., 162.
Occu, Samson, 51.
Occum, 91.
Offer, Benjamin, 183.
Oglethorpe, James, 81, 88.
O'Hara, Edwin, 322.
O'Hea, Leo, 320.
Oliphant, Laurence, 157, 158.
Orange, William de, 62.
O'Reilly (obispo), 300.
Orr, John Sayers, 305, 355.
Osborn, Charles, 240.
Owen, Goronwy, 84.
Owen, Robert, 155, 158, 183, 230.
Owen, Robert Dale, 183, 185, 251.
Owen, Rosamud, 158.
Oxenden, Ashton, 123.

Paine, Tom, 182, 183.
Palau, Luis, 364.
Palmer, Phoebe, 129, 229, 260, 261.
Parish, James, 284.
Parker, Joseph, 274.
Parker, Margaret, 222, 224, 227.
Parker, Theodore, 172, 222, 251.
Parkers, Bessie, 287.
Parkinson, Henry, 317.
Paterson, James, 175.
Patrick, William, 114, 187.
Patton, William, 135, 138.
Paul, Alice, 287.
Paul, Benjamin, 246.
Paul, Nathaniel, 240, 246.
Payne, 127.
Paysley, Mary, 193.
Payson Hammond, Edward, 187.
Payton, Catherine, 193.
Peabody, George, 260.
Peale, Norman Vincent, 361, 365.
Pearce, C. W., 158, 159.
Pease, Elizabeth, 197, 200, 244, 248.
Peckham, sir George, 22.
Peddie, James, 136, 161.
Peebles, J. M., 156, 173.
Pemberton, John, 74, 165, 193.
Penn, Thomas, 75.
Penn, William, 69-73, 75, 165.
Pennefeather, William, 267, 268.
Pennington, J. W. C., 247, 248.
Penrose, Charles W., 115.
Penty, A. J., 356.
Pestalozzi, 132.
Peyton, Patrick, 365.
Phillips, E. J., 367.
Phillips, Philip, 262.
Phillips, Wendell, 181, 183, 245.
Pierrepoint Greaves, James, 144.
Pike, James, 363.
Pile, Henry, 290.
Pilmoor, John, 100.
Pilsbury, Parker, 245, 249.
Pío X (papa), 334.
Pío XII, 365.
Pitcairn, John, 145.
Plater, Dominic, 319, 320.
Plomer Hopkins, Charles, 162.
Plowden, Charles, 289.
Plowden, sir Edmund, 24.
Po, Samuel, 217.
Polhill, Cecil, 367.
Pollock, lord, 66.
Pope, Hugh, 325.
Potter, Henry C., 275.
Potts, J. F., 140.
Powderly, Terence, 310.
Power Cobbe, Frances, 172.
Prescott, Oliver S., 162.
Preston, John, 28.
Price, Richard, 96, 170.
Priestly, Joseph, 96, 97, 173.
Prince, Thomas, 42, 87, 90, 96, 104.
Proctor, Amelia, 287.
Proudfoot, William, 137.
Pugin, Augustus Welby, 294, 296.
Purves, James, 174.
Putnam, Samuel, 184.
Pym, John, 45.
Quant, E. F., 214.
Quincy Adams, John, 97.
Rainsford, Marcus, 269.
Rainy, Robert, 165.
Raukin, Thomas, 100.
Rathbon, Richard, 199.
Rathbone (familia), 230.
Rauschenbush, Walter, 271.
Rawnsley (canónigo), 274.
Redwood, Vernon, 325.
Reed, Andrew, 135.
Reed, Rebecca, 285.
Reid, Robert, 210, 223.
Reith, John, 260.
Relly, James, 99.
Remond, Sarah, 246.
Reutner, Rosemary, 332.
Rhees, John, 127.
Rickitt, William, 74.
Richard, Henry, 199.
Richards (hermanos), 113.

Richardson, John G., 210.
Richardson, William, 91.
Richmond, David, 156.
Richtie, John, 136.
Ridely (obispo), 22.
Riesman, David, 362.
Roanoke, 18.
Robe, James, 88.
Roberts, Evan, 367.
Roberts, Robert, 350.
Roberts, Samuel, 197, 202, 334.
Robertson, Pat, 374.
Robertson, Darrell M., 267.
Robertson, W. P., 284.
Robinson, Henry D., 183.
Robinson, John, 130, 363.
Roche, M., 145.
Roe, Charles, 140.
Roe, Daniel, 149.
Roosevelt, Franklin D., 358.
Rope, H. E. G., 326.
Roper, Moses, 246, 247.
Roscoe, William, 235.
Ross, William, 216.
Row, John, 88.
Rowe, John, 238.
Rowell, Geoffrey, 174.
Rowins, William, 171.
Royers (profesor), 172.
Royce, Josiah, 337.
Royle, E., 184.
Rush, Benjamin, 98, 166.
Ruskin, John, 226, 272, 274, 320, 322.
Russell, Charles Taze, 189.
Russell, Joseph, 148.
Rut, John, 17.
Rutter, Thomas, 70.
Ryan, John A., 258, 312, 317-320, 326.
Rye, Marion S., 121.
Ryerson, George, 149.
Sagnier, Marc, 319.
Sal, Titus, 210.
Sandeen, 268.
Sanders, Prince, 234.
Sandford, Frank A., 160.
Sands, David, 168.
Sanger, Margaret, 185.
Sankey, Ira B., 128, 132, 160, 190, 230, 261, 262, 264-266.
Saunders, Dick, 364.
Savery, William, 167.
Sawyer, Jefferson, 174.
Scoble, John, 196, 241.
Scott, James D., 157.
Scott, Job, 74.
Scudder, Vida, 275.
Seabury, Samuel, 102.
Sehppard, David, 365.
Selkirk, lord, 111, 112.
Selwyn (obispo), 191.
Seton, Elizabeth Bayley, 293.
Sewall, Nichola, 290.
Shadford, George, 100.
Shaftesbury, lord, 218, 230, 260, 262.
Sharpe, George, 189, 269.
Sharpe, Samuel, 238.
Shaw, Anna, 159.
Shaw, James, 114.
Sheed, Frank, 325, 326, 328.
Sheed, Wilfred, 327.
Sheldon, Charles M., 161, 213, 228.
Sheen, Fulton, 361.
Sheen, Pulton J., 365.
Shepherd, William, 235.
Shillebeeck, Edward, 322.
Shillitoe, Thomas, 168, 169.
Shrewsbury, lord, 286.
Sigourney, Lydia, 136, 214.
Silcox, Joseph, 134.
Silk Buckingham, James, 208.
Simeon, Charles, 105, 220.
Simpson, James, 143.
Simpson, Richard, 298.
Simson, Dugald, 60, 67.
Sismond, 284.
Smale, Joseph, 367.
Smeal, William, 200, 243.
Smith, Abel C., 174.
Smith, Al, 321, 354.
Smith, Etham, 127.
Smith, Gerald L. K., 358.

Smith, George Adam, 176, 268.
Smith, Hannah Whittall, 225.
Smith, Henry, 209.
Smith, James Elishama, 149.
Smith, John, 19.
Smith, Peter, 340.
Smith, Richard, 71.
Smith, Robert Pearsall, 187, 210, 230, 267.
Smith, Robertson, 270.
Smith, Stephen R., 174.
Smith, William, 233, 249, 265, 266.
Soule, Caroline, 158, 175, 211.
Somerset, lady Henry, 225, 227.
Somerville, Henry, 319.
Southcott, Joanne, 150.
Sowle, Andrew, 71.
Spargue, William B., 135, 303.
Spear, Charles, 196.
Spence, Thomas, 214.
Spencer, E. C. W., 332.
Spring, Gardiner, 241.
Spurgeon, Charles H., 113, 160, 203, 219, 261, 262.
Stamp, Josiah, 356.
Stang (obispo), 312.
Stanton, Elizabeth Cady, 184, 250.
Stanton, Henry B., 243.
Stead, Herbert, 274.
Stead, William T., 204, 273, 274, 277.
Stearus, John M., 214.
Steel, Thomas, 157.
Stephenson, Isaac, 169.
Sterling, 67, 68.
Steven, Thomas, 115.
Stevenson, R. L., 115.
Steward, E. D., 227.
Steward, John A., 176.
Stewart, Alexander, 114.
Stewart, Duncan, 234.
Story, Thomas, 74.
Stoughton, William, 35.
Stowe, Harriet Beecher, 170, 245, 251.
Stowell, Hugh, 216.
Strachan, John, 120, 125.
Strauss, David, 183.
Strong, Josiah, 273.
Stuart, Charles, 236, 241.
Stuart, George H., 262, 264.
Stuart, Janet, 307.
Stuart, Moses, 261.
Stuart, Robert, 176.
Studd, C. T., 189, 268, 350, 367.
Sturge, Joseph, 170, 195-198, 240, 242.
Sullivan, William L., 317, 318.
Summersides, William, 179.
Sunderland, L. Roy, 248.
Sutherland, duquesa de, 251.
Shutherland, Esday, 325.
Swaggart, Jim, 374.
Swedenborg, 142, 145.
Swindlehurst, Thomas, 150.
Syme, J. B., 199.
Talmadge (reverendo), 160.
Tallack, William, 166.
Tappan, Arthur, 138, 170, 197, 239, 240, 248.
Tappan, Cora, 156, 170, 197.
Tappan, Lewis, 138, 170, 197, 198, 239, 240, 242, 248.
Tascherau (obispo), 310.
Taylor, Graham, 278, 279.
Taylor, James, 97, 201.
Taylor, James *(senior)*, 201.
Taylor, Nathaniel, 60.
Taylor, T. T., 100.
Temple, William, 275, 360.
Templeton, W. T., 210.
Tennent, Gilbert, 82, 87, 92.
Tennent, William, 69, 87, 92.
Teulon, William F., 173.
Thom, David, 174.
Thom, John, 174, 230.
Thomas, John, 201, 350.
Thomas, R. H., 167.
Thompson, Francis, 309.
Thompson, George, 241, 243.
Thomson, Andrew, 237.
Thomson, James, 114.
Throckmorton, 23.
Tocqueville, Alexis de, 14, 103.
Todd, Samuel, 210.
Toke, Leslie, 319.

Toland, 44.
Tolstoi, León, 148.
Torrens, Baillie, 207.
Torrey, Reuben A., 190, 230, 270, 367.
Towler, William, 180.
Townsend, Francis E., 358.
Trevor, John, 276.
Tuckerman, Joseph, 175, 176, 214.
Trafford (coronel), 24.
Troeltsch, Ernest, 305.
Truelove, Edward, 184.
Tudor (dinastía), 12.
Tudor, María, 11, 21, 22, 25, 26.
Turley, David M., 234.
Turnbull, Andrew, 24.
Turnbull, W. W., 223.
Tyrrell, George, 317, 318.
Upfold, John, 114.
Upjohn, William, 174.
Vale, Gilbert, 183.
Valenza, Deborah, 179.
Van Buren, Paul, 363.
Van Provoost, 102.
Vane, sir Harry, 47.
Vann, Gerald, 327.
Varley, Henry, 190, 261.
Vaughan, Bernard, 312, 316.
Vaughan, John, 97, 292, 306, 307.
Vaugham, William, 18, 19.
Vaux, Roberts, 239.
Venner, Thomas, 44.
Vilatte, Joseph René, 163.
Vilder, William, 173.
Vincent, Henry, 217.
Von Hugel, barón, 317, 325.
Vrooman, H. C., 275.
Waddell, Hope Masterton, 122.
Wadhams, Edward, 297.
Wake, Richard, 120.
Walsh, Walter, 204.
Walsingham, sir Francis, 33.
Walworth, Clarence, 297, 301.
Walzer, Michael, 31.
Wallace, Bruce, 276.
Wallace, Robert, 270.
Wanamaker, John, 264.
Ward, Maisie, 325, 326, 328, 330.
Ward, Percy, 184.
Ward, W. G., 294, 297, 299, 307, 325.
Wardlaw, Ralph, 113, 136, 172, 214, 217, 251.
Ware, Henry, 98, 172.
Warner, Yardley, 254.
Warwick, conde de, 32, 35.
Washington, George, 123.
Watkin, E. I., 325.
Waterton, Charles, 291.
Watkins, R., 180.
Watson, David, 275.
Watson, John, 187, 272, 273.
Watts, Charles, 184.
Waugh, Evelyn, 327.
Wayland, A., 316.
Wayland, Francis, 140, 197.
Webb, Elizabeth, 73.
Webb, Thomas, 100.
Wedgewood, 96.
Weld, George, 311.
Weld, Theodore, 243, 285.
Wells Brown, William, 181, 216.
Wesley, Charles, 81, 99.
Wesley, John, 54, 81, 82, 88, 89, 99-101, 177.
West, Nathaniel, 269.
Weston, Helen Maria, 168.
Westerkamp, Marilyn J., 90.
Wharton, Charles, 290.
Wharton, Joseph, 166.
Wheatly, John, 314.
Wheeler, Daniel, 168.
Wheelock, Eleazar, 50, 51, 87.
Whitaker, Alexander, 59.
Whitaker, Nathaniel, 51.
Whitaker, Thomas, 180, 206, 224.
White, Ellen, 188, 189, 202.
White, John, 21, 102, 143.
White, Lurana, 164.
Whitefield, George, 81-90, 98, 100, 146.
Whitgift (arzobispo), 31.
Whittier, J. G., 242.

Wigham, Elizabeth, 244.
Wilberforce, William, 127, 233, 234, 239, 240, 249.
Wilkes, Henry, 134, 135.
Wilmer, James, 145.
Wilson, Bryan, 349, 367.
Wilson, Henry Joseph, 277.
Wilson, J. Stitt, 276.
Wilson, James H., 215.
Willard, Frances, 210, 222, 227.
Williams, C. Fleming, 274.
Williams, David, 96.
Williams, George, 262.
Williams, Roger, 45, 46, 49, 50.
Williams, William, 128.
Willis, N. P., 155.
Willson, John, 88.
Winchester, Elhanan, 98, 172, 173.
Winthrop, John, 35, 41, 49, 79.
Wiseman (cardenal), 306.
Witcop, Rose, 185.
Witherspoon, John, 61, 93, 229.
Wittall, Hannah, 230.
Wodrow, Robert, 66, 67.
Wolstonecraft, Mary, 108.
Wood, señora, 228.
Wood, James F., 302.
Woods, Leonard, 172, 214.
Woods, Robert A., 278, 279.
Woods, William, 43.
Woolman, John, 75, 165, 193.
Woollett, Joseph S., 292.
Woolley, J. G., 214.
Wordsworth, William, 127.
Worlok, Derek, 365.
Worrall, William, 174.
Wright, Frances, 183.
Wright, Henry Clarke, 196, 199, 200, 216, 248, 250.
Wright, John, 97.
Wright, Joseph, 143.
Wright, Richard, 100.
Wroe, John, 149, 150.
Wynne, Thomas, 74.
Yates (reverendo), 98, 172.
Yeo, Margaret, 325.
York, duque de, 70.
Yorke, John, 315.
Young, John, 148.
Younger, William, 276.
Youngs Wells, Seth, 195.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Aberdeen, 73, 74, 102, 120.
Aberdeenshire, 165.
Aberystwyth, 189.
Ackworth, 165.
África, 122, 126, 234, 239, 307, 363, 372.
Alabama, 115.
Albany, 100, 136, 146, 246.
Alberta, 322, 341.
Alemania, 172, 247, 270, 351.
Alton, 162.
Allegheny, 366.
Amherst, 123, 124, 194, 195, 212, 241.
Amsterdam, 37.
Andover, 107, 172, 214.
Ángeles, Los, 367.
Antigonish, 111, 320, 322.
Antigua (isla), 58, 101, 118, 289.
Antioch, 149.
Apshire, 170.
Ardrossan, 269.
Argentina, 270, 351.
Argylle, 69, 219.
Argyllshire, 61.
Asia, 104.
Atlántico (océano), 9, 10, 16, 39, 52, 61, 88, 89, 90, 95, 109, 112, 113, 115, 117, 122, 124, 133, 142, 147, 161, 165, 166, 170, 171, 180, 185, 187, 191, 193, 198, 210-213, 216, 220, 225, 226, 228-230, 241, 245, 259, 269, 270, 272, 275, 276, 278, 279, 284, 285, 303, 304, 306, 316, 332, 335, 344, 347, 352, 370, 371.
Australia, 136, 150, 164, 168, 190, 224, 270.
Ayrshire, 119.
Bahamas (islas), 58, 117, 238.
Baliol, 319.
Baltimore, 89, 101, 143, 145, 148, 164, 168, 173, 278, 284, 290, 295, 296, 307, 311, 312, 352.
Bangor, 227.
Barbados, 44, 58, 59, 101, 117, 118, 201, 237, 289.
Battle Creek, 144, 188.
Belfast, 208, 209, 221.
Berkeley, 276.
Bermuda, 241.
Bermudas (islas), 34, 71.
Bessbrook, 210.
Beverly, 142.
Birkenhead, 269.
Birmingham, 96, 100, 135, 140, 170, 196, 197, 199, 200, 212, 223, 245, 253, 261, 279, 356.
Blantyre, 269.
Bolivia, 115.
Bolton (comarca), 142, 145.
Boston, 36, 43, 48, 73, 83, 86, 87, 97, 145, 160, 162, 163, 165, 175, 212, 214, 216, 250, 266, 277, 278, 295, 297, 337, 352.
Bothwell, 59.

Bournemouth, 352.
Bradford, 150, 167, 208-210, 276.
Braidwood, 175.
Brasil, 115, 300, 307.
Breadalbane, 139.
Bridgewater, 250.
Brigton, 267.
Bristol, 52, 89.
Broadlands, 230.
Brookhaven, 60.
Brooklyn, 180, 206, 208, 222, 262, 266, 352.
Bruselas, 197.
Buenos Aires, 284.
Buffalo, 174.
Burlington, 73.
Caldey, isla de, 162.
Caledonia, 60.
California, 104, 158, 173, 246, 276, 279, 307, 347, 371.
Cambridge, 32, 34, 35, 53, 74, 145, 160, 186, 231, 247, 268, 294-296, 298, 318, 367.
Cambuslang, 84, 86, 87, 138.
Camdem, 295, 296.
Campbeltown, 219.
Canadá, 12-14, 21, 37, 76, 94, 95, 102, 110-112, 114, 119-122, 125, 128, 129, 134, 136, 137, 139, 147, 149, 151, 155, 160, 163, 169, 173, 176, 180, 187, 200, 201, 203, 208, 212, 213, 215, 218, 223, 225, 226, 240, 246, 259, 261, 266, 269, 275, 276, 279, 288, 292, 296, 300-302, 304, 307, 320, 321, 327, 340, 341, 345, 347, 348, 351, 352, 355, 358, 363.
Cane Ridge, 91, 130, 178.
Canterbury, 12, 31, 78, 84, 275, 334, 346, 359, 360, 370.
Canton, 175.
Cape Cord, 97.
Capel-y-Ffin, 163.
Caputh, 176.
Cardiganshire, 202.
Caribe, el, 18, 39, 49, 52, 118, 248, 266, 288, 351, 369.
Carluke, 175.
Carmarthen, 59.
Carolina del Norte, 54, 56, 59-61, 69, 73, 83, 87, 91, 162, 167, 169, 195, 252, 302.
Carolina del Sur, 54, 56, 59-61, 68, 69, 87, 169, 243, 248, 252.
Ceilán, 163.
Centroamérica, 60, 351.
Ceresco, 157.
Cincinnati, 126, 145, 148, 149, 166, 202, 222, 252, 302.
City Temple, 274.
Clapham 119.
Clarence, 129.
Cleveland, 203, 310.
Codrington (gobernador), 58.
Colenso, 191.
Colorado, 279.
Colombia, 291.
Columbia, 266.
Columbia Británica, 340, 341.
Congleton, 178.
Connecticut, 40, 45, 47, 49, 54, 83, 130, 163, 194, 195, 247, 333.
Cornualles, 82, 89, 100, 115.
Coulter, 91.
Cranley, 114.
Crimea, guerra de, 292.
Croydon, 156.
Cumberland, 115, 116, 138.
Chabut (Patagonia), 203.
Charles (condado), 59.
Charleston, 61, 97, 172.
Charlestown, 306.
Charlottetown, 24.
Chatauqua, 176, 277.
Cheltenham, 184.
Cherkenwell, 121.
Chesapeake, 39.
Cheshire, 304.
Chicago, 110, 144, 159, 190, 201, 204, 210, 219, 266, 267, 270, 274, 278, 312, 353.
Chichester, 359.
Chile, 307.
China, 80, 362.
Chubut, 351.

Dakota del Norte, 121.
Darién, 60, 62, 86.
Darlington, 156, 157.
Dartmouth, 51, 87.
Debingshire, 24.
Dedham, 78.
Delamere, bosque de, 178.
Delaware, 54, 56.
Demera, 148.
Demerara, 118, 237, 290.
Detroit, 159, 358.
Dominica, 118, 292.
Dorset, 102, 174, 188, 191, 289.
Dublín, 35, 73.
Dudley, 150.
Dumfries, 210.
Dunbar, 56.
Dundee, 84, 97, 114, 198, 204, 222, 224, 265.
Dunferline, 175, 211.
Durham, 214, 355.
East Anglia (condado), 26, 36, 173.
East Grinstead, 163.
East Kilbride, 361.
East Northamptonshire, 172.
Edimburgo, 73, 74, 90, 92, 93, 100, 110, 114, 119, 122, 130, 134, 149, 165, 174, 190, 198, 199, 213, 219, 220, 224, 237, 245, 248, 262, 270, 275, 295, 350, 352, 363.
Edisto, isla de, 69.
Elisabethtown, 243.
Erie, canal de, 169.
Escocia, 11, 12, 14, 17, 20, 33, 48, 51, 60, 61, 63, 66, 67, 69, 74, 78, 82-84, 86-88, 90, 92, 93, 98, 102, 103, 111, 114, 118-120, 130, 134-140, 144, 147, 148, 156, 161, 165, 167, 174, 175, 188, 198, 201, 208-212, 214, 215, 217, 219, 220, 222, 223, 226, 228, 230, 242, 244, 250, 260, 262, 268-270, 275, 288, 292, 296, 304-307, 321, 322, 339, 345, 346, 352, 361, 364, 366.
Esmirna, 24.
España, 9, 11, 12, 17-21, 23-25, 33, 34, 49, 61, 283, 362.
Essex (condado), 279, 361.
Estados Unidos, 14, 24, 89, 93, 94, 101, 102, 104, 107, 111, 114, 119, 126, 136, 148, 160, 164, 168, 172, 173, 176, 180, 181, 184, 190, 191, 194, 195, 198, 201, 203, 204, 208, 214, 215, 223, 225, 231, 233, 240, 242, 243, 250, 254, 261, 265, 266, 276, 278, 287-289, 300, 304-307, 320, 321, 324-327, 329, 331, 339-341, 344, 347, 348, 351, 352, 357, 363, 364, 369, 370, 372, 373.
Eton, 367.
Europa, 14, 21, 25, 41, 94, 126, 141, 167, 168, 190, 212, 223, 259, 277, 284, 289, 290, 297, 299, 300, 302, 304, 305, 317, 319, 335, 340, 347, 348, 354, 374.
Evanston, 359.
Falmouth, 115.
Fall River, 312.
Fayette (condado), 157.
Fear (cabo), 61, 69.
Ferryland, 23.
Fife, 174.
Filadelfia, 24, 47, 54, 59-61, 63, 66, 73-76, 83, 87, 91, 94, 97, 98, 100, 102, 142-145, 165, 167-169, 173, 177, 179, 181, 182, 224, 227, 241, 243, 245, 247, 262, 264, 266, 293, 302, 303, 306, 325, 355, 366.
Florence, 153.
Florida, 12, 24, 100, 362.
Fogg's Manor, 84.
Forfarshire, 286.
Formby, 290.
Forres, 210.
Fort Augustus, 307.
Francia, 12, 61, 95-97, 148, 235, 283, 329, 334.
Frankfort, 195, 247.
Gainsborough, 97.
Galena, 115, 180.
Gales, 14, 17, 47, 75, 99, 100, 103, 115, 127, 128, 140, 152, 163, 189, 202, 339, 346, 366.
Georgetown, 97, 102.
Georgia, 12, 54, 56, 61, 69, 81, 88, 89, 347.
Germantown, 145.
Ginebra, 26.

Girton, 231.
Glamorgan, 59.
Glasgow, 60, 62, 63, 66-69, 87, 88, 91-93, 97, 98, 110, 112-114, 119, 122, 134, 136-138, 148, 149, 151, 157-159, 161, 164, 167, 170, 172, 174-176, 185-187, 197, 198, 200, 205, 207-211, 213-217, 219-224, 226-229, 241, 243-249, 251, 260, 263, 265, 268, 269, 272, 277, 280, 292, 306, 310, 319, 324, 346, 355, 367.
Glengarry, 112.
Gloucester, 73, 98, 99, 173.
Goa, 163.
Gran Bretaña, 9, 10, 12-15, 17, 21, 24, 25, 39, 42, 49, 54, 55, 58, 62, 70, 74, 75, 82, 84, 89, 91-100, 102, 105, 106, 108, 110, 113, 114, 116, 120, 123, 124, 127-130, 133-136, 138-140, 147, 148, 150, 151, 155-159, 161, 163, 164, 167-174, 176, 178, 181, 183-191, 193, 196-202, 204-207, 209, 211, 213, 214, 216-218, 222-225, 227-230, 233-236, 239-241, 243-251, 253, 254, 257, 259-267, 269-271, 276, 280, 285-290, 292, 296, 300-302, 305-308, 311, 312, 314, 316-319, 322-326, 331-334, 340-355, 358, 360-362, 364, 366, 367, 369-371, 373.
Grenada, 118, 320.
Greenock, 136.
Guayana Británica, 117, 118, 305, 351.
Haití, 164, 233, 234.
Hadleigh, 279.
Halifax, 33, 290.
Halton, 98.
Hallowell, 97.
Ham Common, 144, 157.
Hamilton, 73, 138.
Hampshire, 98, 162, 291.
Hampton Court, 34.
Handsworth, 100.
Harisseahead, 178.
Harlow, 361.
Hartford, 181.
Harward, 40, 44, 49, 54, 60, 62, 63, 74, 91, 92, 170.
Haverford (condado), 73.
Hébridas, las, 235.
Hertford, 35.
Hillsboro, 221.
Himdley, 97.
Holanda, 22, 35.
Hollywood, 344, 354, 357.
Honduras Británica, 117, 118, 266, 292.
Hudson (río), 61.
Hull, 180, 268, 348.
Hull House, 274, 278.
Illinois, 120, 152, 180, 187, 189, 223, 304.
India, 369.
Indiana, 143, 324.
Indias Occidentales, 17, 23, 45, 58, 71, 117, 119, 122, 168, 233, 236, 238, 240, 242, 320, 348, 369.
Indias Orientales, 191.
Inglaterra, 11, 12, 14, 17-22, 25-28, 30, 33-37, 39, 41, 43-49, 51, 53-56, 59, 60, 63, 70, 71, 73, 75, 76, 81-83, 98-100, 102, 103, 112, 116, 118, 119, 121, 123, 132, 142-147, 150, 156, 157, 160, 162-164, 173, 176, 178-181, 188, 190, 191, 195, 198, 199, 209, 212, 215, 218, 225, 226, 228, 230, 246, 250, 253, 262, 264, 266, 267, 272, 279, 284, 287, 289, 290, 293, 295, 297, 300, 302, 304, 305, 307, 316, 320, 330, 332, 339, 345-347, 349, 350, 352, 353, 356, 359, 366, 370.
Iowa, 121, 167, 191, 210.
Iowa City, 152, 153.
Irlanda, 17, 19-22, 39, 78, 83, 87, 134, 167, 201, 210, 264, 288, 290, 296, 297, 304, 306.
Irvine, 66.
Italia, 156, 304, 306.
Jamaica, 44, 58, 61, 71, 101, 117, 118, 122, 236-238, 247, 289, 291, 292.
Jamestown, 18.
Kansas, 121, 144, 228, 275.
Keighley, 143, 156.
Kendal, 167.
Kent, 173.
Kentucky, 91, 130, 147, 178, 235, 286.
Kenyon, 162.
Keswick, 230, 267-269, 366, 367.
Kilmarnock, 177.

Kilsyth, 84, 138.
Kingston, 149.
Kingswood, 89.
Knox, 114.
Knoydart, 111.
Labrador, 17, 350.
Laggan, 59.
Lago Winona, 277.
Lambeth, 191, 370.
Lanarkshire, 138.
Lancashire, 22, 26, 71, 97, 146, 206, 208, 210, 235.
Lane, 126.
Larbert, 175.
Leeds, 295, 319, 346.
Leeward, isla de, 58.
Leicester, 169, 180.
Leith, 70.
Lichfield, 191.
Lincoln (diócesis), 31, 102.
Lincolnshire, 36, 97, 290.
Liberia, 234, 239, 247, 252.
Lieja, 289.
Liverpool, 52, 97, 121, 145, 150, 152, 171, 172, 174, 176, 188, 213, 215, 216, 230, 235, 249, 250, 264, 265, 277, 279, 300, 312, 315, 316, 321, 325, 345, 348, 365.
Lochinvar, 20.
Logan County, 222.
Lombard, 175.
Londres, 26, 32, 35, 37, 40, 44, 46, 49, 58, 62, 63, 66, 67, 71, 73, 75, 76, 84, 87, 96, 98, 99, 102, 110, 121, 135, 138, 144, 145, 155, 156, 159, 164-167, 170, 172, 184-186, 188, 190, 192, 194, 196-200, 206, 208, 213, 216, 224, 226, 233, 237, 240, 241, 247, 248, 263-265, 274, 277, 278, 288, 290, 291, 297, 298, 311, 316, 325, 345, 346, 349, 352, 353, 356.
Long Island, 24, 71, 168.
Longrigend, 188.
Louisiana, 358.
Louisville, 286.
Luiworth Castle, 102.
Luxylan, 115.
Lycoming, 143.
Llandello, 128.
Llangyndeyrn, 18.
Llanthony, 163.
Macclesfield, 178.
Maine, 18, 217, 218, 224, 227, 243.
Malvern, 211, 287.
Man, isla de, 115.
Manchester, 134, 142-146, 148, 176, 177, 198, 199, 215, 225, 245, 262, 265, 269, 316, 319, 325, 346.
Manitoba, 114, 120, 341.
Maryland, 9, 12, 23, 24, 52-54, 59, 70, 71, 100, 145, 288-292, 307, 333.
Massachusetts, 27, 36, 45-49, 59, 60, 66, 80, 83, 98, 103, 135, 173, 194, 200, 223, 246, 250, 251, 312, 333.
Melbourne, 150.
Merion (condado), 73.
Merioneth, 73.
México, 21, 37, 115.
Miami, 371.
Michigan, 115, 144, 163, 166, 188, 218.
Middletown, 180, 344.
Mildmay, 268, 269.
Milville, 210.
Mill Hill, 307.
Minnesota, 115, 157, 210, 215.
Missouri, 116, 138, 304.
Monmouth, 59.
Montgomery, 372.
Montreal, 119, 123, 129, 135, 212, 215, 300, 305.
Montserrat, 58, 118, 289.
Montrose, 73, 97.
Monwearmonth, 366.
Mormingside, 296.
Mountain Cove, 157.
Nantes, 56.
Narragansett, bahía de, 22, 23.
Nauvoo, 152.
Nebraska, 120, 181.
Neshaminy, 69, 87, 92.
Neosho (río), 144.
Nevis, 44, 58, 71, 118.
New Haven, 35, 45.
New North Church, 87.
New Orpington, 301.

Newark, 297, 301.
Newcastle, 262.
Newport, 46.
Niskeyuna, 146.
Norteamérica, 9, 10, 12-15, 17-19, 21-23, 28, 34, 35, 39, 41, 42, 44, 50, 52, 54, 59-61, 63, 66, 68, 70-75, 78, 82, 84, 86, 88-91, 94-100, 102-106, 108, 110, 111, 113-116, 119, 121-123, 126-131, 133-140, 142, 144-147, 149-152, 155-157, 159-180, 182-184, 187, 188, 190-193, 197, 199, 201, 202, 204, 206-210, 212-231, 234, 236, 238, 239, 244, 246-250, 253, 254, 257, 259, 261-264, 266, 268-280, 284-287, 289-291, 294-296, 298-306, 308, 311, 312, 314, 316-319, 321, 322, 324-328, 330-334, 340, 345, 347-350, 352-355, 357, 359-361, 363, 364-366, 370, 371, 373.
Northampton, 80.
Northamptonshire, 290.
Northfield, 267-269.
Northumberland, 98.
Norwich, 22, 249.
Nottingham, 320.
Nueva Albión (colonia), 24.
Nueva Brunswick, 296.
Nueva Escocia, 55, 61, 89, 101, 102, 111, 118-120, 122, 148, 173, 296, 322.
Nueva Inglaterra, 12, 15, 19-21, 27-29, 34-37, 39-44, 46, 47, 49-54, 58, 62, 63, 67, 78, 79, 83, 84, 87, 92, 95, 104, 115, 122, 130, 131, 133, 146, 181, 189, 193, 195, 196, 224, 234, 239, 247, 252, 297, 301.
Nueva Jersey, 24, 53, 54, 56, 59, 60, 70, 73, 75, 83, 87, 91-93, 171, 210, 221, 289, 296, 301.
Nueva Londres, 92.
Nueva Orleans, 140.
Nueva York, 54, 56, 59, 61, 63, 78, 86, 90, 91, 94, 97, 100-102, 110, 119, 120, 132, 134-136, 138, 140, 145, 146, 148, 155, 158, 159, 161, 164, 168, 170, 173, 174, 179, 186, 187, 190, 194, 197, 200, 202, 206, 209, 212-216, 219, 224, 229, 230, 235, 241, 245-247, 250, 252, 266, 268, 277, 293, 296, 297, 307, 311, 325, 333, 351, 357.
Nueva Zelanda, 224.
Obdensburg, 297.
Oberlin, 197, 243, 267.
Octagon, 144.
Ohio, 127, 148, 162, 168, 181, 202, 212, 217, 221-223, 227, 279, 280.
Olympia, 370.
Omaha, 182.
Ontario, 95, 139.
Oregón, 198.
Otawa, 301.
Oxford, 30-32, 35, 53, 58, 69, 74, 118, 145, 160, 162, 171, 172, 230, 268, 272, 275, 287, 292-294, 296, 298, 318, 320, 338, 351, 357.
Pacífico (océano), 210.
Paddy's Run, 127.
Países Bajos, 20, 37.
Paisley, 48, 114, 147, 212, 367.
Pakistán, 369.
Panamá, canal de, 351.
París, 197, 203, 245, 257, 289.
Patagonia, 203.
Patuxen, 60.
Pennsylvania, 12, 24, 54, 56, 66, 68-70, 72, 73, 76, 83, 84, 87, 91-93, 98, 115, 120, 143, 145, 149, 166, 173, 179, 233, 251, 288, 289, 333.
Pershore, 198.
Perth Amboy (Nueva Jersey), 53.
Perthshire, 120, 176.
Perú, 115.
Petty Harbour, 23.
Pictou, 61.
Pictoy, 119.
Pittsbourgh, 97, 212.
Plymouth, 25, 34, 59, 200, 201, 261, 268, 348, 353.
Port Glasgow, 149.
Port Royal, 60, 91.
Portland, 97, 217, 243.
Portsmouth, 47, 331.
Pottsville, 179.
Praga, 334.

Preston, 151, 206, 208, 212.
Prince Edward, isla de, 61, 137.
Princeton, 87, 92, 93, 136, 176, 220, 221, 355.
Providence, 45, 46.
Providencia, isla de, 58.
Prusia, 239.
Quebec, 94, 95, 102, 111, 305, 310.
Radnor (condado), 73.
Ramsgate, 144.
Red (río), 15, 111, 120.
Reheboth, 59.
Reigate, 167.
Reino Unido, 106, 177, 217.
Renania, 26, 71.
Rhode Island, 40, 45-47, 71, 91, 99, 333.
Rochester, 155.
Roma, 12, 30, 162, 164, 283, 285, 289, 290, 310, 311.
Rosneath, 149.
Rothesay, 216.
Rugby, 190.
Rupertsland, 120, 123.
Rusia, 168, 239, 323, 347, 357.
Sacramento, 173.
Saint Catherine, 300.
Saint Edwards (isla), 111.
Saint Helens, 291.
Saint John (isla), 120, 288.
Saint Johnsbury, 210.
Saint Kitts, 58, 118, 289.
Saint Lawrence (río), 37, 95, 111.
Saint Louis, 110, 140, 159, 295.
Saint Lucia, 118, 292.
Saint Paul, 215.
Saint Vincent (isla), 101, 118.
Salem, 44, 212.
Salford, 279, 301, 307.
Salt Lake City, 153.
Saltaire, 210.
Saltcoats, 170, 203.
San Francisco, 315.
Santa Catalina, isla de, 58.
Santa Rosa, 158.
Sasketchewan, 121, 123, 210, 341.
Scrooby, 37.
Seneca Falls, 250.
Sheffield, 182.
Shropshire, 167.
Sierra Leona, 234, 239.
Skaneteles, 246.
Skye, 61, 69.
Southampton, 188, 348.
Southwark, 301.
Springburn, 208.
Spurgeon, 353.
Staffordshire, 178.
Stewarton, 119.
Stockport, 316.
Stonyhurst, 290, 291.
Stroud, 200.
Sudáfrica, 190, 372.
Sudamérica, 136, 163, 269, 284, 291, 307, 329, 351.
Suffolk, 35.
Suiza, 163.
Sunderland, 366.
Surinam, 71.
Surrey, 35, 114, 191.
Sussex, 100.
Swansea, 59, 60, 66.
Teesdale, 180.
Tennessee, 130, 190, 254, 353, 355.
Terranova, 17-20, 23, 71, 89, 95, 101, 113, 289.
Texas, 300.
Tobago (islas), 117, 118.
Toledo (Ohio), 280.
Toronto, 114, 149, 176, 184, 201, 219, 277, 355.
Toynbee House, 278.
Trinidad (isla), 117, 118, 122, 201, 292, 351.
Troy, 136, 215, 310.
Tulloch, 113.
Uddington, 269.
Uist, 61, 288.
Ulster, 56, 221.
Urie, 73.
Utah, 152, 153.

Utica, 175.
Valle Crucis, 162.
Vancouver, 340.
Venezuela, 351.
Vermont, 61, 210.
Vermilion, 322.
Viena, 141.
Vietnam, 333, 334, 372.
Vírgenes, islas, 118.
Virginia, 18, 23, 47, 52-56, 59, 71, 88, 140, 157, 169, 235, 245, 289.
Vizcaya, 291.
Warrington, 200.
Washington, 97, 98, 188, 225, 250, 290, 307.
Weld, 289.
Welsh Neck, 59.
West Ham, 209.
West Springfield, 135.
Westminster, 28, 306, 307, 311, 323.
Westtown, 165.
Wigt Cumberland, 206.
Wilberforce (Canadá), 240, 246.
Wiltshire, 174.
Winnipeg, 341.
Wisconsin, 115, 157, 163, 202, 203.
Worcester, 56.
Worcesteshire, 211, 297.
Yale, 51, 80, 83, 91, 109, 130, 270, 277.
Yellow Springs, 149.
York, 345, 346, 359.
Yorkshire, 33, 35, 89, 101, 120, 122, 142, 143, 165, 180, 215, 229, 290.

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92
INDIOS DE AMÉRICA
MAR Y AMÉRICA
IDIOMA E IBEROAMÉRICA
LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS
IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO
REALIDADES AMERICANAS
CIUDADES DE IBEROAMÉRICA
PORTUGAL Y EL MUNDO
LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA
RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA
ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS
ARMAS Y AMÉRICA
INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA
EUROPA Y AMÉRICA
AMÉRICA, CRISOL
SEFARAD
AL-ANDALUS
EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
MAR Y AMÉRICA

El Pacífico ilustrado: del lago español a las grandes expediciones.
Tráfico de Indias y política oceánica.
La Marina española en la emancipación de Iberoamérica.
Expansión holandesa en el Atlántico (1590-1800).
Astronomía y navegación en España. Siglos XVI-XVIII.
El mar en la historia de América.
Piratas y bucaneros.
Las naves del Descubrimiento y sus hombres.
España en la defensa del Mar del Sur.
Armadas españolas de Indias.
Cuatro siglos de cartografía en América.
Expediciones españolas del siglo XVIII. El paso del Noroeste.
Función y evolución del galeón para la Carrera de Indias.
La Marina en el gobierno y administración de Indias.
Navegantes portugueses.
Navegantes franceses.
Navegantes británicos.
Navegantes italianos.
Navegantes españoles.

COLECCIÓN
IDIOMA E IBEROAMÉRICA

Americanismos en la lengua española.
Historia cultural del portugués en el Brasil.
El español de América.
Los orígenes del español de América.
La crítica literaria hispánica, hoy.
El español en el Caribe.
Comunicación verbal y no verbal entre españoles e indios.
Diferencias léxicas entre España y América.
El español en tres mundos.
El español de los Estados Unidos. El lenguaje de los hispanos.
El lenguaje literario de la «nueva novela» hispánica.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *El Reino Unido y América: influencia religiosa,* de Bernard Aspinwall, forma parte de la Colección «Europa y América», en la que se analiza la contribución de las naciones europeas no ibéricas a la formación de la América actual, desde una perspectiva global que incluye aspectos culturales, políticos, económicos y sociales.

COLECCIÓN EUROPA Y AMÉRICA

- El Reino Unido y América: la época colonial.
- Francia y América.
- Rusia y América.
- El Reino Unido y América: inversiones e influencia económica.
- El Reino Unido y América: emigración británica.
- El Reino Unido y América: influencia religiosa.

En preparación:

- El Reino Unido y América: influencia política y legal.
- Italia y América.
- Alemania y América.
- Países Bajos y América.
- Holanda y América.
- Escandinavia y América.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 004598

XIX/6

Bernard Aspinwall

EL REINO UNIDO Y AMÉRICA: INFLUENCIA RELIGIOSA

COLECCIÓN EUROPA Y AMÉRICA